

AH 6P9K 1
Harvard Depository
Brittle Book

DES CAUSES

CONDITIONNELLES ET PRODUCTRICES DES IDÉES,

OU DE L'ENCHAINEMENT NATUREL

DES PROPRIÉTÉS ET DES PHÉNOMÈNES DE L'AME.

Corbeil, imp. de CRÉTÉ

DES CAUSES

CONDITIONNELLES ET PRODUCTRICES DES IDÉES,

OU DE L'ENCHAINEMENT NATUREL DES

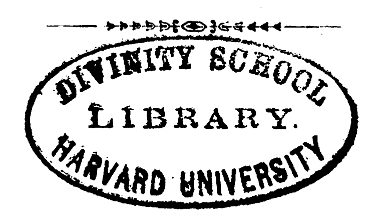
PROPRIÉTÉS ET DES PHÉNOMÈNES DE L'AME :

ouvrage

A LA PORTÉE DE TOUS CEUX QUI S'OCCUPENT D'ÉTUDES PHILOSOPHIQUES,
ET PROPRE A FIXER L'OPINION SUR L'ORIGINE DES IDÉES DITES FONDAMENTALES
ET A FACILITER L'INTELLIGENCE ET LA CRITIQUE DU KANTISME.

PAR

L. A. GRUYER.



PARIS,

LIBRAIRIE PHILOSOPHIQUE DE LADRANGE,

QUAI DES AUGUSTINS, 19.

M DCCC XLIV

PRÉFACE.

J'ai rassemblé dans ce volume tout ce que j'ai publié ou écrit jusqu'à ce jour sur les propriétés et les phénomènes de l'âme.

L'ouvrage commence par l'exposition de mes principes en cette matière ; ils sont l'objet des articles intitulés : *Cause conditionnelle*, *Propriétés de l'âme*, et *Faculté de penser*.

Viennent ensuite mes observations critiques sur le *Système des facultés de l'âme de Laromiguière*, et sur ce qu'il appelle les *matériaux de nos idées*.

Tout le reste du volume concerne les idées innées, ou principes *à priori*. Seulement, j'ai laissé dans son entier, quoiqu'il ne se rapporte pas entièrement aux idées innées, un chapitre sur le *Cartésianisme*, que j'ai placé à la tête de cette deuxième partie de l'ouvrage. Les suivants traitent de la *Substance*, du *Temps*, de l'*Infini*, de la *Cause efficiente*, des *Idées innées* en général ; et l'ouvrage se termine par un examen de la doctrine de *Kant*, ou plutôt, d'un article de M. Cousin sur la *Critique de la raison pure*.

Depuis que j'ai écrit cette espèce de réfutation, j'ai lu, d'abord le livre de Kant que je viens de citer, puis ses *Leçons de métaphysique*, et enfin, les *Leçons* de M. Cousin *sur la phi-*

losophie de Kant (tome premier). Cependant, j'ai laissé mon travail tel qu'il était sorti de ma plume, sans y rien changer : je n'aurais pu y retoucher sans le refondre entièrement, et au lieu d'écrire un chapitre, j'aurais dû composer un volume. Mais je ferai ici deux observations importantes.

Premièrement, en lisant la Critique de la raison pure, ouvrage d'une effrayante obscurité, que je suis bien loin d'avoir entièrement compris à cette première lecture et avant d'avoir consulté les excellentes leçons de M. Cousin, mais dans lequel néanmoins j'ai reconnu de suite de fort bonnes choses, et des choses qui rentrent dans mes vues, il m'a semblé que les principes *à priori* admis par l'auteur n'étaient pas tout à fait les idées innées de Platon et de M. Cousin : et j'ai été confirmé dans cette opinion par les Leçons de métaphysique, dans lesquelles Kant dit positivement qu'il n'admet point de notions innées et qu'il serait absurde d'en supposer. Il m'a donc paru surprenant que M. Cousin, dans ses Leçons sur la philosophie de Kant, n'ait fait aucune remarque à ce sujet. Au reste, qu'il y ait ou non des idées, des principes innés, ce n'est pas là peut-être ce qui nous importe le plus ; le principal est de savoir si des idées, des notions d'une certaine nature peuvent se former en nous indépendamment de l'expérience, c'est-à-dire de toute observation directe ou indirecte, externe ou interne. D'ailleurs, si telles ou telles idées peuvent se former indépendamment de l'expérience, elles doivent pouvoir se former aussi avant l'expérience ; et comme l'expérience commence avec nous, une idée, un jugement *à priori* pourrait donc exister ou s'être formé en nous avant que vous fussiez nés : et dès lors, il serait assez indifférent de savoir, ou si nous avons *acquis*, soit avant, soit après la naissance, une telle idée, un tel jugement, ou si Dieu nous l'avait directement

suggéré : ce ne serait plus là qu'une question aussi futile qu'insoluble.

En second lieu, M. Cousin, dans son article, n'a fait mention que des principes de Kant qu'il adopte, en sorte que je suis loin d'être d'accord avec lui sur la validité de ces principes : tandis que dans ses Leçons, d'où la plus grande partie de cet article semble avoir été tirée, il réfute presque tous les autres principes de Kant, à commencer par celui sur lequel se fonde, en quelque sorte, la critique de la raison pure, et qu'en effet je crois très-faux, savoir, que l'espace et le temps sont des intuitions sensibles, des formes de la *sensibilité*. Je pense, avec M. Cousin, que ce sont là des concepts de l'*entendement*. Mais M. Cousin prétend, et je ne saurais être de son avis, que ces concepts existent en nous *à priori*, comme notions innées. Sans ces notions, selon M. Cousin, sans ces intuitions sensibles, selon Kant, l'expérience extérieure elle-même ne serait pas possible, et nous ne saurions nous former aucune idée de mouvement. Est-ce à dire que si l'espace et le temps n'existaient pas en nous *à priori*, nous ne saurions faire aucune différence entre le mouvement et le repos, et que nous ne verrions point les corps hors de nous, mais seulement en nous-mêmes; qu'ils ne nous paraîtraient point distants les uns des autres, ni même les uns hors des autres, ni, par suite, étendus; et que nos idées ou les phénomènes extérieurs qui se succèdent, nous sembleraient coexister, ou bien qu'il n'y aurait, pour nous, ni coexistence ni succession?

Quoi qu'il en soit, et pour en revenir à l'article dont il s'agit; supposé, ou que M. Cousin n'ait pas interprété comme il faut son auteur, ce qui n'est pas du tout vraisemblable, ou que j'aie mal interprété M. Cousin, ce qui pourrait être; mes observations en elles-mêmes, et que leur application soit juste

ou non, n'en conserveront pas moins une bonne partie de leur valeur, de leur importance, et conséquemment de leur utilité; car, j'ose le croire, elles offriront un aliment très-substantiel aux esprits méditatifs.

J'espère qu'on ne trouvera rien de systématique dans mes doctrines, c'est-à-dire qu'on n'y verra pas l'intention préconçue de former un système quelconque, ce qui serait fort loin de ma pensée. Suivant le principe des éclectiques, je prends la vérité où je crois la reconnaître, sans m'embarrasser de savoir, ni d'où elle tire son origine, ni si elle pourra s'accorder avec telle ou telle opinion reçue, ni quelles en seront les conséquences.

Un écrivain de nos jours, grand détracteur de l'éclectisme, prétend qu'on ne mérite le nom de philosophe, qu'autant que l'on forme, ou que l'on adopte et qu'on soutient un système quelconque, à l'exclusion de tout autre. Mais cette opinion, qu'au surplus je ne partage point, est-elle incompatible avec l'éclectisme?

Comme, d'un côté, il n'existe point et qu'il n'existera jamais, je pense, de système complet vrai dans toutes ses parties; et que, de l'autre, l'éclectisme nous permet, nous recommande même, de prendre dans chaque système ce qu'il contient de bon, ou ce qui nous paraît tel: chacun, en puisant ainsi à toutes les sources, ne pourra-t-il point former, sur telle ou telle branche de la philosophie, un système à sa façon, et acquérir ainsi à peu de frais le nom de philosophe, grâce à l'éclectisme lui-même?

Que l'on n'accorde ce titre honorable qu'à celui qui forge ou combine des hypothèses, soit en se creusant la cervelle, s'il y trouve quelque chose de nouveau pour le fond, soit en tirant ses matériaux des mines fécondes de l'antiquité et du

moyen âge ou même des temps modernes, il ne m'importe guère; car je n'ai pas la moindre prétention de passer pour philosophe.

Mon opinion n'en est pas moins, que celui-là seul est digne d'un pareil titre, qui aime sincèrement et recherche consciencieusement la vérité, qui méprise toute hypothèse sans fondement, quelque brillante qu'elle soit, qui regarde comme incertain ou douteux tout ce qui n'est pas, ou constaté par l'observation, ou démontré par le raisonnement, soit qu'il résulte ou non quelque système, entier ou partiel, des principes qu'il a pu recevoir ou établir avec ces précautions. Ainsi, selon moi, celui qui, ne s'appuyant que sur des conjectures probables, construit un système plus ou moins ingénieux et séduisant, mais qui ne soutient pas l'examen, est un homme d'imagination; ce n'est pas un philosophe (sous ce point de vue, bien entendu, ce qui n'empêche pas qu'il ne puisse l'être à d'autres égards) : celui qui présente une hypothèse comme vraie, parce que ses conséquences lui plaisent, et qui ne fait connaître, ni les objections qu'on pourrait lui opposer, ni les observations favorables à l'hypothèse contraire, est un avocat qui emploie habilement sa rhétorique à défendre une bonne ou une mauvaise cause; ce n'est pas un philosophe : celui qui, par esprit de système, doute de tout, ou qui érige le doute même en système, est un extravagant; ce n'est pas un philosophe : je ne dis rien de celui qui, les yeux fermés, reçoit, sans examen, telle ou telle doctrine, sur la foi ou l'autorité d'autrui; car il ne sera considéré comme philosophe par personne. Du reste, que l'on appelle philosophes ceux qui érigent des systèmes *à priori*, bien qu'il soit certain que par là ils font plutôt reculer qu'avancer la science, ou même tous ceux qui s'occupent spécialement de l'étude de la philosophie, je ne

m'y oppose point : je demanderai seulement que l'on distingue parmi eux les hommes, malheureusement fort rares, qui se trouvent dans les conditions nécessaires pour tirer de cette étude quelques vérités utiles, quelques principes certains; je veux dire ceux que la nature a faits elle-même philosophes, ou qui le sont par caractère; ceux dont la raison domine toujours l'imagination et ne se laisse point influencer par le sentiment; ceux dont l'esprit est doué d'une entière impartialité, ou d'une parfaite indifférence de jugement (qu'il ne faut pas confondre avec une indifférence de sentiment, défaut que l'on ne saurait trop déplorer).

Quant aux éclectiques, si l'on comprend sous cette dénomination les professeurs ou les écrivains qui n'appartiennent à aucune secte, à aucune coterie, je crains fort qu'en France le nombre n'en soit extrêmement limité, même parmi les philosophes qui nous recommandent le plus expressément l'éclectisme : car ces philosophes, qui tous, je crois, sont idéalistes ou rationalistes, chacun à sa manière, ne laissent pas de chercher à faire des prosélytes, en fulminant une espèce d'interdit sur tous ceux qui ne sont pas de leur parti, je veux dire, sur les sensualistes de toutes les nuances, et en témoignant une hypocrite indignation touchant les prétendues conséquences qui découleraient, suivant eux, du sensualisme même le plus raisonnable. Des journaux et des revues, qui, d'après leurs titres, sembleraient devoir accueillir toutes les opinions, se font un mérite, un devoir (dans leur intérêt et dans celui des maîtres auxquels ils se dévouent) de regarder comme non avenues celles de ces opinions qui ne concordent pas, plus ou moins, avec les idées dominantes. C'est en effet le meilleur moyen de les discréditer et de réduire leurs auteurs au silence. Ce misérable esprit de coterie, qui règne partout, empêche la

vérité de se faire jour ou de triompher de l'erreur, en ôtant tout moyen de comparaison entre des opinions contraires, dont les unes (suivant l'esprit du temps) sont traitées en enfants gâtés, tandis que les autres, quand on daigne en faire mention, soit dans des écrits, soit dans des leçons orales, sont toujours présentées sous le jour le plus défavorable : autant l'on était injuste envers Descartes au dix-huitième siècle, autant on l'est maintenant à l'égard de Locke et du sensualisme.

Si l'éclectisme consiste à n'adopter dans son entier aucun système existant à l'exclusion de tous autres systèmes connus, mais à prendre dans chacun d'eux ce qu'il contient de vrai, et à rejeter ce qu'il a de faux ou d'erroné, il n'est peut-être pas un philosophe aujourd'hui qui ne soit éclectique, ou qui ne voulût l'être, à commencer par ceux-là mêmes qui déclament contre cette manière de philosopher.

Mais comme ce qui paraît vrai à l'un n'est pas toujours vrai pour l'autre ; comme ce qui est raisonnable pour celui-ci peut sembler ridicule ou absurde à celui-là : il s'ensuit que, si chacun se composait un système propre avec les éléments qu'il aurait pris ailleurs ou trouvés en lui-même, nous aurions autant de systèmes divers, tous mêlés de vrai et de faux, qu'il y a de philosophes ; ce qui ne serait peut-être pas sans inconvénient.

Mais, d'un autre côté, comment trouver de la justice et de la raison dans nos spiritualistes modernes, qui, en prêchant l'éclectisme, crient anathème contre ceux qui n'admettent pas au moins leurs dogmes fondamentaux, si tant est qu'ils en aient de communs ; sans parler des récompenses promises ou des menaces faites à leurs disciples, suivant qu'ils serviront ou qu'ils abandonneront leur cause. Ne ressemblent-ils pas à

ces hérésiarques qui professent la liberté d'examen, et damnent ceux qui, usant de cette liberté, par suite d'un examen approfondi, cessent de partager leur sentiment sur tel ou tel point?

On comprendra facilement par tout ce qui précède, que je n'ai point *cherché,* et que je désapprouve ceux qui cherchent à faire des systèmes, soit qu'ils embrassent ou repoussent l'éclectisme, soit qu'ils puisent à des sources étrangères ou ne tirent rien que de leur propre fonds. Un système vrai, s'il en est de tels, ne peut être que le résultat de l'observation et du raisonnement, et doit en sortir comme de lui-même; autrement, il a toujours quelque chose de forcé, de hasardé, de contraire à l'expérience, et qui n'aurait pas manqué d'arrêter l'inventeur dans ses spéculations, si celui-ci avait été plus clairvoyant ou de meilleure foi. Il n'en est pas de même quand on n'admet que des principes certains, des faits bien constatés, sans faire aucun *effort* pour les lier entre eux.

C'est ainsi, qu'en ce qui concerne les attributs et les phénomènes de l'âme, un système fort simple (si même on peut lui donner ce nom) découle naturellement des discussions dans lesquelles je suis entré et des principes que j'ai établis, par occasion, relativement aux facultés de l'esprit. J'ai, en quelque sorte, à cet égard, le flambeau de la raison et celui de l'expérience à la main, suivi une ligne intermédiaire entre deux autres qui me semblent également conduire à l'erreur. D'un côté, je rejette absolument la doctrine des idées innées, renouvelée de Platon et de Descartes par M. Cousin, et ne reconnais rien d'inné en nous, je veux dire dans la substance qui pense en nous, que les propriétés mêmes qui la constituent, et dans lesquelles toutes nos idées *indistinctement* exis-

tent en puissance : de l'autre côté, je nie, avec M. Cousin et beaucoup d'autres philosophes, que les idées ne soient que des sensations transformées, comme le prétendait Condillac; je crois seulement, que l'*action* des objets extérieurs et de leurs rapports *sur l'entendement*, par l'intermédiaire des sens, est la *cause productrice* de nos *premières* idées, qui deviennent à leur tour causes productrices de toutes les autres. Je n'admets pas non plus, que les propriétés de l'âme, tant actives que passives, intellectuelles et morales, ne soient toutes que différents modes, ou de la *sensibilité*, comme il résulterait de plusieurs doctrines sensualistes, ou de la *volonté*, comme le soutient Maine de Biran, chef de la nouvelle école spiritualiste.

J'admire l'immense érudition, le style noble et élégant, l'éloquence entraînante des écrivains de nos jours, et tous les moyens oratoires qu'ils emploient, avec tant de talent, pour donner une apparence de vérité et un certain charme à leurs hypothèses; et je trouverais admirables ces hypothèses elles-mêmes, si elles pouvaient détruire le matérialisme pratique du temps présent, et empêcher le mal que font certaines doctrines politiques, ou modifier ces doctrines dangereuses. Mais c'est ce que je n'ose espérer. Je croirais plutôt que les unes et les autres, ayant une même origine, découlant d'une source commune, l'imagination, existeront et périront ensemble. Certes, je suis loin d'approuver le sensualisme exagéré du dix-huitième siècle, et les théories matérialistes de cette époque, qui n'en sont d'ailleurs que des applications abusives, non des conséquences nécessaires, comme on l'a dit faussement. Mais la philosophie actuelle est-elle meilleure, est-elle plus saine ou plus vraie? Il me semble qu'en ce qui regarde la psychologie, et surtout l'idéologie, on n'a fait que passer d'un excès

dans un autre, et que le juste milieu est encore à trouver, ou tout au moins à bien établir.

Sans songer à atteindre ce but, j'y suis peut-être arrivé, du moins en ce qui concerne l'enchaînement des propriétés et des phénomènes de l'âme. De toute façon, mes principes, ou mes raisonnements, qui paraîtront extraordinaires, souvent par leur simplicité même, diffèrent pour la plupart de ceux des philosophes de tous les siècles. Qu'ils semblent vrais ou faux, qu'on les adopte ou qu'on les rejette, on pourra toujours, je l'espère, en tirer quelque profit.

Si je n'ai pu rencontrer, j'ai du moins cherché de très-bonne foi la vérité, et avec une persévérance qui annonçait un vif désir de la connaître; c'est une justice que l'on m'a rendue. Je n'avais point encore examiné la plupart des nouvelles doctrines, lorsque la *Revue encyclopédique* (qui m'en fit le reproche), après m'avoir blâmé d'admettre l'hypothèse surannée de la distinction réelle de l'âme et du corps, et quelques autres non moins vieillies (mais que j'ai étayées de preuves nouvelles), dit en terminant : « Ce que nous ne croyons pouvoir trop louer en M. G., c'est la bonne foi, la conscience rare qu'il met dans ses recherches philosophiques; c'est la persévérance avec laquelle il a persisté dans des travaux difficiles et peu encouragés par l'opinion publique... »

Dans un article fort bien fait, inséré à la même époque, au journal *le Temps*, M. Ad. Garnier, l'un des professeurs de philosophie les plus distingués de la faculté de Paris, s'exprime ainsi relativement à la manière dont j'ai expliqué l'origine et la génération de nos idées : « La prédilection, dit-il, que l'auteur professe pour la philosophie physique devait lui donner quelque tendance au sensualisme; mais ses méditations, son érudition philosophique, et principalement ses travaux sur

Descartes, lui ont fait présenter la doctrine sensualiste *sous une face nouvelle et avec une profondeur* qui n'est pas ordinaire aux écrivains de son école... »

En voilà assez pour donner une idée de cet ouvrage, et faire voir, qu'en le lisant avec l'attention qu'il réclame, on ne perdra pas tout à fait son temps.

ERRATA.

Page	Ligne	Au lieu de :	Lisez :
91	14 en rem.	soupçonne,	le soupçonne.
104	11 en rem.	ne nous arrive,	nous arrive.
134	13	toute,	tout.
184	2 en rem.	fait,	font.
257	Dernière	la,	le.
265	13 en rem.	jugée,	jugé.

DES CAUSES

CONDITIONNELLES ET PRODUCTRICES DES IDÉES

OU DE L'ENCHAINEMENT NATUREL

DES PROPRIÉTÉS ET DES PHÉNOMÈNES DE L'AME.

CAUSE CONDITIONNELLE.

J'appelle cause *conditionnelle* d'un phénomène, la propriété (ou la faculté) que ce phénomène suppose, et qu'il suppose nécessairement; car le phénomène n'est pas autre chose que cette propriété en tant qu'elle se manifeste actuellement par une cause efficiente. En sorte qu'on peut toujours dire que le phénomène existait en puissance, ou virtuellement, dans sa cause conditionnelle.

Ainsi, par exemple, la *fusion* d'un corps, par l'action de la chaleur, suppose nécessairement que ce corps est fusible. Or c'est cette propriété, la *fusibilité,* que j'appelle cause conditionnelle, ou condition nécessaire de la fusion. Et je dis que ce phénomène, la fusion, n'est que la fusibilité en acte, et qu'avant de se manifester, il existait en puissance dans cette propriété.

Bien que cela paraisse aussi simple qu'évident, comme c'est là un de mes principes fondamentaux

en philosophie, et que j'y attache une très-grande importance, j'entrerai à cet égard dans quelques détails, en cherchant d'abord à bien caractériser le *phénomène*.

§ 1.

Vulgairement parlant, on ne désigne sous le nom de *phénomènes* que les faits surprenants et extraordinaires. Mais les savants et les philosophes donnent à ce terme une extension beaucoup plus grande : ils nomment phénomène tout événement, quel qu'il soit, toute action, ordinaire ou extraordinaire, n'importe de quelle nature, tout changement, toute modification, en un mot, tout ce qui survient, tout ce qui arrive dans le monde, soit physique, soit moral ou intellectuel.

Une action, un événement, un fait, est le plus souvent, pour ne pas dire toujours, composé de plusieurs autres plus simples, qui coexistent ou se succèdent sans interruption sensible, de manière à ne former, pour ainsi dire, qu'un seul tout, qu'un seul fait.

A la rigueur, tout phénomène simple est instantané. S'il paraît ordinairement avoir une certaine durée, cela provient ou de ce qu'il est suivi d'une manière d'être qui dure au moins quelques instants, et que l'on confond mal à propos avec le phénomène lui-même, ou de ce qu'il se compose en effet de plusieurs phénomènes plus simples séparés les uns des autres par des intervalles de temps dont chacun séparément est tout à fait insensible, mais qui tous ensemble forment une durée appréciable.

Examiné de bien près, et en dernière analyse, un phénomène *simple* est un changement subit qu'éprouve actuellement une substance ou quelqu'une de ses propriétés; c'est le passage instantané d'une manière d'être à une autre.

Qu'il vienne à pleuvoir un moment, ce sera déjà un fait très-complexe, et il y aura ici tout à la fois coexistence et succession de phénomènes; car la chute de chaque goutte d'eau est un phénomène à part, et, tout mouvement de gravitation étant accéléré, il y a réellement dans la chute de chaque goutte de pluie une suite non interrompue de changements ou de phénomènes distincts; puisqu'à chaque instant elle passe d'une vitesse acquise à une vitesse plus grande, ou d'une manière d'être à une autre.

Le passage du repos au mouvement ou du mouvement au repos de tout corps *mobile;* les transformations successives qu'éprouve un corps *mou;* la fracture, la pulvérisation d'un corps *fragile;* la liquéfaction d'un corps *fusible;* les vibrations d'un corps *élastique;* l'attraction ou la répulsion de deux corps *électrisés*, sont des phénomènes simples ou peu complexes, qui, avec beaucoup d'autres du même genre, font l'objet des études du physicien et du chimiste : et ces phénomènes, nous croyons les concevoir assez bien. Il en est d'autres moins simples et qui s'expliquent plus difficilement : telles sont les fonctions régulières et toutes les maladies des plantes et des animaux; telles sont aussi nos actions volontaires. Enfin, il en est qui semblent tout à fait in-

compréhensibles, quoique très-simples en apparence et peut-être en réalité : ce sont les modifications que nous éprouvons nous-mêmes, en tant que doués de sensibilité et d'intelligence, et que l'on nomme sensations, sentiments, idées, volitions.

Il est à remarquer que les phénomènes de la première classe, je veux dire ceux qui appartiennent au règne minéral ou à la matière brute, ne peuvent se reproduire que par une cause semblable ou analogue à celle qui les avait d'abord fait naître, et qu'ils ne se reproduisent pas avec plus de facilité à la deuxième, à la centième fois qu'à la première : tandis qu'il en est tout autrement des phénomènes intellectuels, ou des idées. Par exemple, que l'on fasse fondre cent fois le même morceau de plomb, l'action du feu et le même degré de chaleur seront aussi nécessaires à la centième fois qu'à la première : au lieu que l'idée que j'ai acquise de cette opération, en la voyant pratiquer, pourra se réveiller dans mon esprit par la seule présence ou de l'opérateur, ou du creuset dont il se sera servi, ou de tout autre objet qui n'aura avec cette opération qu'un simple rapport de convention ou de circonstance ; et cette idée renaîtra d'autant plus facilement, qu'elle se sera plus souvent renouvelée.

Cette différence caractéristique entre les phénomènes de l'intelligence et ceux de la matière, est une des plus considérables parmi celles qui distinguent ces deux ordres de phénomènes. Je dois cependant faire observer que, sous le rapport où nous envisageons ici les choses, les *sensations* ne peuvent pas

être entièrement assimilées aux *idées*, ni les phénomènes des *corps bruts* à ceux de la *matière organisée*, il s'en faut beaucoup : car les sensations ne peuvent se reproduire que par la cause même qui les a produites, en quoi elles diffèrent essentiellement des idées ; et le corps organisé est susceptible de contracter certaines habitudes, en vertu desquelles ses mouvements deviennent de plus en plus faciles, ce qui, sous ce rapport, le place bien au-dessus de la matière brute.

Ce sont les phénomènes, c'est-à-dire les modifications qu'une substance éprouve ou les actions qu'elle exerce, qui nous révèlent les propriétés dont elle est douée ou qui la constituent, et rigoureusement parlant, nous n'apercevons jamais que des phénomènes : une substance qui n'agit sur nous par aucune de ses propriétés, et sur laquelle nous ne pouvons agir actuellement, est pour nous comme si elle n'était pas. Mais, en elle-même, une propriété où une substance n'a pas besoin, pour exister, de se manifester actuellement par quelque phénomène ; au lieu qu'un phénomène suppose nécessairement l'existence de certaines propriétés, et, par conséquent, d'une substance. Les vibrations sonores qui viennent frapper nos sens ne seraient point possibles sans un corps doué d'élasticité ; mais ce corps et cette élasticité n'ont pas besoin pour exister de se manifester par des vibrations, ni par aucun autre phénomène. Qu'on ne s'imagine donc pas que les propriétés des corps ni celles de l'âme, ne sont que de simples dispositions sans aucune réalité, ou que ces dispositions

n'ont rien de réel ; et encore moins, que ces propriétés cessent d'être ou d'exister avec les phénomènes qui les révèlent, ou par lesquels elles se manifestent. S'il en était ainsi, on ne voit pas pourquoi, soumis aux mêmes causes, le marbre ne fondrait pas comme le plomb, et pourquoi le plomb ne vibrerait pas comme le bronze.

§ 2.

Tout phénomène est une modification actuelle produite dans une substance par l'action d'une autre substance (à moins que la première n'ait la faculté de se modifier elle-même) ; et la nature d'un phénomène dépend tout aussi bien de la manière d'être ou des propriétés passives de la substance qui subit cette modification, que de la manière d'agir de celle qui la produit.

Toute modification, tout changement, tout phénomène, a donc deux causes : l'une qui est dans l'agent, et que l'on nomme cause *efficiente* ou *productrice ;* l'autre qui est dans le sujet ou le patient, c'est-à-dire dans la substance modifiée, et que j'appelle cause *conditionnelle* : et je le répète, de la nature de ces deux causes dépend celle du phénomène.

Qu'un même corps, considéré dans une seule de ses propriétés, ou sous une seule de ses faces, soit soumis successivement à l'action de plusieurs causes productrices différentes, il en résultera tout autant de modifications ou de phénomènes, et les différences qui distingueront ceux-ci les uns des autres ne dépendront que de celles de leurs causes efficientes.

Mais qu'une même cause productrice, ou efficiente, agisse sur différents corps ou sur les diverses propriétés d'un même corps, les différences qui existeront entre les phénomènes ne dépendront alors que de celles de leurs causes conditionnelles, c'est-à-dire des manières d'être ou propriétés des corps sur lesquels la cause efficiente agit. D'où il suit avec évidence, que les deux causes contribuent également à la nature de l'effet produit. C'est ainsi, par exemple, que le son dépend tout à la fois des vibrations de l'air, qui en sont la cause efficiente, la cause proprement dite, et du sens de l'ouïe, qui en est la cause conditionnelle.

Il ne faut donc pas soutenir, comme l'a fait Descartes, qu'un phénomène existe tout entier dans sa cause efficiente, et qu'il ne peut pas être plus *parfait* que cette cause. D'où il résulterait que les sensations des sons et des couleurs ne sauraient être plus parfaites que les vibrations de l'air et de l'éther. Je crois l'opinion de Descartes primitivement fondée sur l'idée tout à fait fausse que l'on s'est faite de la communication du mouvement, phénomène dans la considération duquel on ne tient point compte de la cause conditionnelle.

Toutes nos sensations, tous nos sentiments, toutes nos idées, en un mot, tous les phénomènes qui se passent dans notre âme, ont immédiatement, ou ont eu originairement leurs premières causes hors de nous, et ces causes existent dans les corps, ou dans les rapports, directs ou médiats, prochains ou éloignés, qui se trouvent entre eux, soit qu'on les considère

comme objets purement matériels, ou bien comme êtres vivants, intellectuels et moraux. Mais comment apercevrions-nous ces rapports, comment ces objets agiraient-ils efficacement sur nous, si nous n'étions pas constitués de manière à *recevoir*, à *sentir* et à *connaître* leur action? Ces phénomènes, quoique produits, originairement ou actuellement, indirectement ou immédiatement, par des causes extérieures, ont donc leurs *causes conditionnelles* dans l'âme même, ou pour mieux dire, dans certaines propriétés de l'âme, qui préexistent à ces phénomènes et devancent toute sensation et toute idée.

A la vérité, ces propriétés, qui constituent l'âme, se développent et se fortifient elles-mêmes par l'exercice. Mais comment pourraient-elles être mises en jeu, si déjà elles n'existaient pas? Un enfant qui vient de naître ne sait point encore marcher; mais l'apprendrait-il jamais, s'il n'était pas conformé pour cela? Ici, on peut le dire, il n'y a que le premier pas qui coûte, et ce premier pas serait absolument impossible, si l'homme par sa nature n'était pas doué de la propriété de se mouvoir, de la faculté locomotive. Or il en est de même de la marche de l'esprit. Toutes nos connaissances, toutes nos idées sont acquises, il est vrai; mais jamais nous ne pourrions acquérir aucune idée, ni éprouver aucun sentiment, si l'âme, de sa nature, n'était pas douée de certaines propriétés ou facultés particulières, qui distinguent l'homme de la brute et surtout des êtres inanimés. Toute propriété ou faculté de l'âme est donc innée et tient à son essence même; quoiqu'il soit vrai de

dire, que sans une cause quelconque, cette propriété ne se manifesterait point.

Le phénomène n'est, pour ainsi dire, que la propriété elle-même mise en jeu par une cause efficiente : c'est la propriété en acte, comme la propriété est le phénomène en puissance. La propriété peut donc, sans se manifester, exister avant et après le phénomène actuel. Soutenir que le phénomène peut être avant la propriété qui en est la cause conditionnelle, et qu'il peut faire naître ou engendrer cette propriété, ce serait dire que l'effort d'un ressort bandé peut produire l'élasticité, au lieu qu'il est évident que ce phénomène, ou cet effort, suppose déjà l'élasticité dans le corps sur lequel la cause efficiente agit; quoiqu'il soit bien certain que, sans la cause qui tient le ressort tendu, cette propriété que l'on nomme élasticité ne manifesterait son existence en aucune manière.

On reconnaît le *phénomène* à ce qu'il se montre actuellement, qu'il dépend toujours d'une cause efficiente, ou productrice, soit instantanée, soit permanente, suivant qu'il est lui-même instantané ou continu, et qu'il a toujours une durée finie, quoiqu'il puisse se renouveler sans interruption; tandis que la *propriété* a par elle-même une existence permanente, et tout à fait indépendante des diverses causes qui peuvent la mettre en jeu.

Ainsi, il ne faut pas confondre les phénomènes de l'âme avec les propriétés ou facultés de l'âme, qui en sont les causes conditionnelles; la sensation, avec la sensibilité physique; le sentiment en général, avec

la sensibilité morale; le sentiment du juste ou de l'injuste, avec le sèns du juste et de l'injuste ; l'idée en général avec l'entendement ; l'idée du juste et de l'injuste, ou toute autre idée de rapport avec le jugement ; le souvenir, avec la mémoire ; l'attention, *action* de l'âme, avec l'attention (ou l'attentivité), *faculté* de l'âme, en vertu de laquelle cette action s'exerce ; la volition, avec la volonté ; et ainsi du reste. Les métaphysiciens n'ont pas suffisamment distingué ces choses, et de là provient une partie de leurs erreurs, et la confusion ou l'obscurité qui règne dans quelques-uns de leurs écrits.

Il ne faut pas non plus confondre l'idée proprement dite, l'idée qui se présente à l'esprit, soit qu'elle s'y montre ou non pour la première fois, avec l'idée acquise mais qui n'est pas actuellement présente à la mémoire. Celle-ci peut être considérée comme une forme, une détermination particulière de la propriété qui est la cause conditionnelle de l'idée proprement dite. Elle n'est point la propriété en acte, mais elle paraît être quelque chose de plus que le phénomène en puissance. On pourrait la comparer à un tableau caché par un voile, de sorte que, pour avoir ce tableau devant les yeux, il ne serait pas nécessaire de le reproduire, de le peindre de nouveau, il suffirait de tirer le voile qui le masquait.

Concevez maintenant qu'une telle peinture, ou son idée, au lieu d'avoir été originairement produite par une cause efficiente, ait été peinte, en quelque sorte, dans l'âme par la nature elle-même, et à notre insu, avant même que nous fussions nés, vous

aurez dans cette peinture une image assez fidèle de ce que certains philosophes entendent par une idée innée, idée qui pourra d'ailleurs, disent-ils, ne jamais se présenter à l'esprit, ou ne s'y présenter que fort tard. Une idée actuelle est, dans tous les cas, un phénomène, puisque l'âme est réellement modifiée du moment qu'elle en est affectée; une idée, soit acquise, soit innée, serait une des formes dont est susceptible la propriété qu'elle suppose, forme qui lui aurait été donnée, soit par une cause efficiente naturelle, soit par le Créateur lui-même.

PROPRIÉTÉS DE L'AME.

§ 1.

Les propriétés constitutives de l'âme sont ou actives ou passives. Ces dernières, dont nous parlerons dans les paragraphes 2, 3 et 4, sont assez nombreuses et de diverses natures ; car l'âme peut être *affectée*, ou modifiée involontairement, de plusieurs manières toutes différentes.

Les autres, en vertu desquelles l'âme peut *agir*, soit sur le corps, soit sur elle-même, se réduisent toutes, en dernière analyse, à la volonté, ou plus particulièrement, à l'attention, si l'on ne considère l'âme que comme pensante : car la réflexion, la contemplation, la méditation, ne sont que différentes manières d'être attentifs ; et l'attention elle-même n'est qu'une manière de vouloir. Encore nous arrive-t-il quelquefois d'être attentifs malgré nous, ou tout au moins sans nous en apercevoir ; d'où il faudrait conclure, ou que l'attention n'est pas toujours volontaire, ou qu'il peut nous arriver de vouloir, ou d'agir, sans y penser ; que nous n'avons pas toujours conscience de nos actes internes, ce qui nous ferait dire, tantôt que l'on veut sans y faire attention, et tantôt que l'on est attentif sans le vouloir, ce qui est la même chose. Mais, en tout cas, il n'en existe pas moins entre les propriétés passives de l'âme et ses propriétés actives, que, plus spécialement, on nomme

ses *facultés*, une distinction très-réelle, qu'il importe de bien établir.

Nous savons tous, que pour voir un objet, il suffit d'avoir cet objet devant les yeux et de jouir de la lumière : que pour cela nous n'avons besoin de faire aucun effort; que souvent même nous voyons certaines choses malgré nous, et qu'il en est beaucoup que nous voudrions ne point voir ; comme il y a des sons que nous voudrions ne pas entendre, des odeurs, ne point sentir.

D'un autre côté, il nous arrive assez fréquemment de regarder sans rien voir, je veux dire de ce que nous voudrions voir; comme il nous arrive d'écouter sans rien entendre.

Voir et *regarder* sont donc deux choses tout à fait différentes, pour ne pas dire diamétralement opposées : et remarquez bien que l'âme est passive en tant qu'elle *voit*, ou qu'elle reçoit les impressions des objets visibles; qu'elle est active, au contraire, qu'elle veut, lorsqu'elle *regarde*.

Toutefois, pour voir beaucoup d'objets, et surtout pour les bien voir, il faut regarder : sans doute leur existence, non plus que les sensations qu'ils produisent, ne dépendent pas de nous, de notre volonté; mais nous pouvons les rechercher, et les considérer sous toutes leurs faces : en regardant, nous ne ferons pas naître dans un corps des qualités qu'il n'a pas; mais nous pourrons y en découvrir quelques-unes qui nous auraient échappé, et conséquemment n'auraient pas existé pour nous, sans cette action volontaire : et ce que je dis de l'action de regarder,

on peut le dire aussi de celles d'écouter, de flairer, de goûter et de palper. Il est évident, dis-je, que sans ces actes volontaires, nous n'aurions que des idées très-superficielles, très-peu exactes, très-incomplètes, des objets extérieurs, et que nous n'en pourrions connaître qu'un bien petit nombre, ou même, à la rigueur, que nous n'en pourrions *connaître* aucun : comme aussi, réciproquement, sans ces objets extérieurs, ou bien encore, sans la capacité, ou la propriété passive, de les voir, de les entendre, de les sentir, il ne nous servirait de rien d'écouter, de regarder, etc. Mais cela ne détruit pas la différence que nous avons reconnue entre ces opérations de l'esprit, ces actes volontaires, et leurs résultats, c'est-à-dire les sensations qui nous affectent, ou entre les propriétés actives et les propriétés passives de l'âme.

Or nos actions volontaires et intellectuelles ne sont toutes que l'attention elle-même. Regarder, écouter, flairer, etc., c'est être attentif. Quand nous regardons, nous concentrons plus ou moins notre sensibilité sur l'organe de la vue, en le dirigeant vers l'objet visible, et notre entendement sur les sensations ou les idées qu'il fait naître en nous. Si nous écoutons, c'est sur l'organe de l'ouïe, et sur les sons ou les idées des sons, que l'attention se porte.

Mais ce que je dois faire observer surtout, c'est que nous pouvons, sans porter notre attention sur aucun objet extérieur, ni sur aucun de nos organes matériels, la concentrer dans l'âme elle-même, pour considérer des idées déjà acquises, des souvenirs.

Ainsi, je contemple en ce moment l'idée d'un objet, sans qu'il soit devant mes yeux : je ne jouis point de sa vue, je n'en ai point la sensation ; je n'en ai que la connaissance, que l'idée pure ; et je porte actuellement mon attention sur cette idée. Imaginons, si vous voulez, qu'il existe en nous, avec un organe qui lui soit propre, un sixième sens, destiné à recevoir toutes les idées, de quelque nature qu'elles soient, comme les sens proprement dits reçoivent les impressions des objets extérieurs : je dirai alors que mon attention se porte exclusivement sur ce sens interne et sur l'organe qui s'y rapporte. Mais ce sixième sens, ou cette manière de sentir, ne sera toujours, comme les sens extérieurs, qu'une propriété purement passive ; tandis que l'attention est une propriété active, une faculté, une puissance, ou l'*action* qui s'exerce en vertu de cette faculté, et par laquelle l'âme, si je puis me servir de cette expression, regarde les modifications qu'elle éprouve, je veux dire ses sensations et ses idées.

Je n'ai fait mention jusqu'ici que de la simple attention et des idées directes qu'elle amène ou qu'elle nous fait découvrir. Je dois dire un mot des idées réfléchies et de la réflexion elle-même.

Les idées réfléchies, que l'on peut aussi appeler idées de rapport, sont celles qui naissent du rapprochement et de la comparaison d'autres idées : telles sont, par exemple, celles de grandeur, de vitesse, de différence, d'égalité, de priorité, de succession. On comprend aisément qu'en effet, ce ne sont là que des rapports existant entre les choses : que, par con-

séquent, toute idée réfléchie, toute idée de rapport, suppose que l'on a considéré plusieurs objets à la fois ou l'un après l'autre.

La réflexion n'est que l'attention appliquée successivement et alternativement à différents objets, à différentes idées. Quand l'esprit s'arrête quelque temps sur une même idée, qu'il la contemple, il n'est presque pas possible que cette idée n'en rappelle ou n'en suggère pas une autre. L'attention est ainsi renvoyée, ou réfléchie, de la première sur la seconde; elle l'est ensuite de celle-ci sur la première ou sur une troisième; et de là naissent toutes sortes d'idées complexes, d'idées de rapport et de jugements.

Il en est de même dans la comparaison, c'est-à-dire lorsque l'esprit cherche, en quelque sorte, le rapport qui peut exister entre deux objets, entre deux idées, auquel cas l'attention se porte simultanément sur les deux idées.

Quant à la contemplation et à la méditation, elles ne sont, l'une qu'une attention simple, l'autre qu'une attention réfléchie, mais toutes deux profondes et soutenues.

Le mot attention a deux valeurs. Il représente, d'une part, l'*action* d'être attentif, et de l'autre, la *faculté* en vertu de laquelle cette action s'exerce, faculté qu'il conviendrait peut-être mieux de désigner par le mot *attentivité*. Supposons qu'on la nomme ainsi, il y aura entre l'attention et l'attentivité, la même différence qui existe entre la sensation et la sensibilité, entre l'action et l'activité.

La même observation pourrait s'appliquer aux au-

tres termes que nous venons de définir, et notamment au mot réflexion, auquel il conviendrait de substituer celui de *réflexibilité,* toutes les fois que l'on veut parler de la faculté, et non de l'action de réfléchir, qui seule devrait être appelée *réflexion.*

On voit donc que toutes les facultés de l'âme, ou, en un mot, que son *activité* comme substance pensante, se réduisent à la seule *attentivité,* et que tous ses actes intellectuels, ses opérations comme on dit, peuvent être ramenés à la simple attention.

§ 2.

Quant à ses propriétés passives, ou celles en vertu desquelles elle peut être affectée, modifiée, bon gré mal gré, ou *mue* de diverses manières, rien n'empêcherait de les comprendre toutes sous le nom commun de *sensibilité,* sauf à distinguer, comme nous allons le faire, trois sortes de sensibilités, que nous nommerons physique, intellectuelle et morale ; et à sous-diviser encore chacune d'elles en plusieurs *sens,* ou manières de sentir. Mais il ne faut pas perdre de vue que ce mot *sensibilité* n'est ici qu'une dénomination commune : car les propriétés passives de l'âme, étant de nature toute différente, ne semblent pas pouvoir être ramenées à une propriété unique dont elles ne seraient toutes que différents modes.

La première espèce de sensibilité est celle au moyen de laquelle nous recevons, par l'intermédiaire de nos organes, l'impression des objets matériels, et que, pour cette raison, l'on nomme sensibilité *physi-*

que. Ces impressions, en tant que nous en avons conscience, sont ce que l'on appelle nos *sensations*, parmi lesquelles il faut ranger la faim, la soif, et toutes les jouissances comme toutes les douleurs produites dans l'âme par certains mouvements dans le corps. Et autant on peut compter d'espèces de sensations, autant il y a en nous de sens, ou de manières de sentir, qui sont le toucher, la vue, l'ouïe, l'odorat, le goût. A chacune de ces propriétés de l'âme, qui d'ailleurs ne sont toutes que des modifications du toucher, répond un organe matériel, tel que l'oreille pour l'ouïe, les yeux pour la vue, et le reste.

§ 3.

Sous la dénomination de sensibilité *intellectuelle*, nous comprendrons aussi diverses manières d'être ou de sentir, diverses propriétés passives, telles que l'entendement, la conception, le jugement, la raison, l'imagination, l'abstraction, la mémoire, et la conscience métaphysique, ou le sens intime. Ici, sentir, s'appelle *connaître*, et les impressions ou les modifications de l'âme, ne s'appellent plus sensations; on les nomme *idées*, *souvenirs*, *connaissances*, *notions*, *pensées*. Il est à remarquer que l'âme ne reçoit ces impressions, ou qu'elle n'est modifiée par elles, en un mot, qu'elle ne peut *connaître*, qu'à l'aide de l'attention.

Si le mot *entendement* était en usage dans le sens propre, il serait ou devrait être employé pour désigner la propriété de l'âme par laquelle elle éprouve ces sortes de sensations que l'on appelle *sons*. Mais

on ne l'emploie jamais qu'au figuré, et on lui donne plus ou moins de valeur, ou même des significations toutes différentes. Ainsi les uns comprennent sous cette dénomination toutes les propriétés passives de l'intelligence ; d'autres, au contraire, mais très-improprement, toutes ses propriétés actives, toutes ses facultés (auxquelles s'adapterait mieux, s'il était français, le nom d'*écoutement*, que celui d'entendement). Dans le premier sens, c'est-à-dire dans le sens passif, l'entendement ne différerait point de ce que j'ai cru devoir nommer, pour éviter toute équivoque, *sensibilité intellectuelle*. Nous le prendrons ici dans un sens plus restreint, mais également passif, et nous désignerons par ce mot, la propriété par laquelle nous recevons ces impressions, ou éprouvons ces modifications que l'on nomme *idées*, et non seulement les idées des sons, mais toutes espèces d'idées ou de notions, de quelque nature qu'elles soient.

La *conception*, pour dire à peu près ce qu'elle est, ou ce qu'elle me paraît être, car je n'attache d'ailleurs aucune importance à toutes ces définitions particulières, plus ou moins arbitraires pour la plupart, et sur lesquelles les métaphysiciens sont peu d'accord ; la conception, dis-je, ne diffère de l'entendement, qu'en ce qu'elle suppose, ou plutôt, en ce que les choses que l'on considère nécessitent, chez un même individu, un plus haut degré d'attention ou de réflexion. On pourrait dire aussi que, par l'entendement, nous avons l'idée d'une chose, et que, par la conception, nous en avons la connaissance, si l'une

diffère de l'autre. Il en est, au reste, de la conception comme de toutes les propriétés passives de l'intelligence ; elle est d'autant plus parfaite, ou plus étendue, qu'elle exige moins d'attention : en sorte qu'un homme pourrait être, sous ce rapport, très-supérieur à un autre, quoique chez celui-ci l'attention fût beaucoup plus développée et plus habituellement en exercice. Il est en effet des hommes capables des plus grands efforts d'attention, et qui n'en sont pas moins d'une conception très-laborieuse.

Le *jugement,* qu'on pourrait appeler le *sens du vrai,* est la propriété en vertu de laquelle nous apercevons les rapports qui existent entre les idées qui se présentent à notre esprit ou que nous avons comparées entre elles, et discernons ce qui est vrai de ce qui est faux, ce qui est juste de ce qui ne l'est pas, etc. (1).

On donne aussi le nom de *jugements* aux propositions qui expriment ces rapports en les affirmant, et à ces rapports eux-mêmes.

Parmi ceux-ci, il en est de si simples, qu'ils frappent notre esprit, sans que nous ayons besoin de faire aucun usage de la réflexion pour les saisir ; et dans ce cas, si les idées que l'on compare sont très-générales et très-abstraites, comme par exemple, quand on dit que *la partie est moins grande que le tout,* ces jugements simples, pourvu qu'ils soient des vérités *nécessaires,* ou dont le contraire impliquerait contradiction, sont appelés *axiomes.*

(1) Le *jugement* se prend quelquefois pour la *comparaison,* qui paraît être, du moins dans beaucoup de cas, une condition de la perception actuelle de quelque rapport. C'est dans ce sens que l'on dit : *jugez,* pour dire : *comparez ;* comme on dit aussi : *voyez,* pour dire : *regardez.*

La justice a, en quelque sorte, ses axiomes comme la vérité.

Ces axiomes, ou plus généralement ces rapports simples, agissent, pour ainsi dire, sur l'esprit comme les objets matériels agissent sur les sens; et l'homme est fait de manière qu'il ne lui est pas plus possible de ne pas sentir ou apercevoir ces rapports, que de ne pas être frappé par une lumière éclatante qu'il a devant les yeux. C'est pourquoi nous disons qu'ils sont évidents par eux-mêmes. Ces rapports, ou ces vérités, ces jugements, ces propositions, sont bien véritablement pour l'*entendement*, ce qu'un son pur et éclatant est pour l'*ouïe*.

Quant aux jugements ou rapports moins simples ou moins évidents que ceux dont je viens de parler, nous ne pouvons les connaître en général, et nous en assurer, qu'à l'aide de l'attention et de la réflexion. Pour bien juger, il faut comparer, ou considérer très-attentivement les choses ou les idées dont on veut connaître les rapports. Les hommes ne prennent pas toujours cette peine, et, s'appuyant sur de simples apparences, qui souvent sont trompeuses, il est une foule de jugements qu'ils forment à la hâte, et pour ainsi dire, à leur insu; d'autres qu'ils admettent sans examen, sur la foi d'autrui. Parmi ces jugements que l'on nomme *préjugés*, il en est beaucoup qui du moins ne sont pas vrais à la rigueur, ou qui ne le sont qu'en partie, ou dans un certain sens, s'ils ne sont pas tout à fait faux. Aussi arrive-t-il fréquemment que des hommes, que des nations tout entières, admettent comme vrai ou comme juste, ce qui en

soi est manifestement faux ou souverainement injuste; et réciproquement, regardent comme faux ou comme injuste, ce qui est vrai, ou ce qui n'a rien d'injuste en soi. Mais il ne faudrait pas conclure de là, que nous ne sommes point capables de discerner le vrai du faux, le juste de l'injuste; encore moins que la justice et la vérité sont purement arbitraires et n'ont rien d'absolu.

On dit de quelqu'un qu'il manque de jugement, ou qu'il a le jugement faux, lorsque habituellement il croit apercevoir entre les idées qu'il compare, ou sur lesquelles il porte simultanément son attention, des rapports de convenance ou de disconvenance qui ne s'y trouvent pas, ou qui ne sont pas exactement vrais. Saisir du premier coup d'œil un grand nombre de rapports, vrais ou apparents, c'est avoir de l'esprit; ne voir que des rapports exactement vrais, ou discerner le vrai du faux, c'est avoir du jugement, c'est avoir l'esprit juste. Mais nous jugerons nécessairement mal, nous avancerons des assertions fausses, nous commettrons mille bévues, soit dans nos discours, soit dans notre conduite, si nos idées elles-mêmes sont fausses, inexactes, incomplètes, c'est-à-dire, si elles ne sont en rien ou si elles ne sont qu'en partie conformes à leur objet, et c'est ce qui n'arrive que trop souvent.

Quant à la *raison*, elle ne sera pour nous que la capacité de raisonner, celle de sentir, d'apercevoir un certain rapport entre deux jugements, ou de tirer un troisième jugement de deux autres dans lesquels il se trouve implicitement renfermé. On donne à ce

troisième jugement le nom de *conséquence*, ou celui de *conclusion* : les deux premiers s'appellent *prémisses* : le plus général se nomme encore *majeure*, et le moins général *mineure*. Il est rare que dans nos raisonnements, la conclusion ou l'une des prémisses ne soit pas supprimée, mais alors elle est toujours sous-entendue.

La raison, dans un autre sens, est la qualité d'un homme raisonnable, et l'on nomme plus particulièrement ainsi celui qui a coutume de réfléchir et de raisonner avant que d'agir, surtout dans les affaires les plus importantes de la vie, ce que tous les hommes ne font pas : et c'est à bon droit que l'on dit, de celui qui se laisse guider en toute occasion par ses penchants ou un aveugle instinct, comme font les enfants et les insensés, qu'il est déraisonnable, ou manque de raison.

Le raisonnement est l'opération, l'acte de l'esprit qui raisonne, opération qui suppose à la fois la faculté de raisonner et l'attention ou la réflexion.

On donne aussi le nom de raisonnement au résultat de cette opération. C'est en ce sens que l'on dit d'un raisonnement, qu'il est bon ou mauvais.

L'*imagination*, qui est peut-être la propriété la plus inégalement partagée, se compose, en quelque sorte, de plusieurs autres. Avoir de l'imagination, c'est se rappeler facilement les idées des choses sensibles, surtout celles qui se rapportent au sens de la vue ; c'est se les représenter vivement comme si elles étaient présentes, comme si elles touchaient nos sens ; c'est apercevoir entre ces idées des rapports

plus ou moins éloignés, et les lier de manière à en former un seul tout; c'est concevoir ainsi des idées composées, plus ou moins extraordinaires, quelquefois des êtres fantastiques qui n'ont aucun modèle dans la nature, ou bien une suite d'événements merveilleux ou de circonstances miraculeuses. Cette propriété est la plus brillante de toutes, lorsqu'elle est épurée par le jugement, la raison, le bon goût, et dirigée par la réflexion.

Bien qu'aucune autre ne semble dépendre plus qu'elle de l'organisation physique, qu'elle ait pour frères les songes, fils du sommeil, et qu'elle soit mère de la folie; c'est elle néanmoins qui a le plus de tendance à se croire immatérielle, et qui élève le plus haut ses prétentions. La raison, qui aurait, sans contredit, le plus de droits à cette prérogative, plus modeste et moins confiante, ose à peine la réclamer pour elle-même.

Par l'*abstraction*, ou la faculté d'abstraire et de généraliser nos idées, nous considérons séparément, et détachées de leur sujet, des qualités qui se trouvaient naturellement réunies; comme par l'imagination, nous réunissons en un seul tout concret, ce qui était épars, ou ce que nous avions abstrait de sujets divers. L'abstraction et l'imagination sont donc, sous quelque rapport, deux propriétés contraires.

La *mémoire*, ou la liaison des idées, sur laquelle elle se fonde, est cette propriété en vertu de laquelle une idée déjà acquise par un moyen quelconque est reproduite, ou se réveille avec plus ou moins de fa-

cilité, soit par quelque mouvement du cerveau ou autre circonstance inaperçue, soit par la présence à l'âme d'une autre idée avec laquelle l'idée rappelée, que l'on nomme *souvenir*, a quelque rapport de liaison naturelle ou artificielle, de convention ou de circonstance.

Si, après avoir entièrement perdu de vue tel objet qui avait frappé nos sens, ainsi que l'idée sensible qu'il avait produite, nous revoyons quelque partie seulement de ce même objet; ce que nous voyons actuellement pourra rappeler l'idée de l'objet tout entier; et cette idée pourra à son tour rappeler celle d'un autre objet, qui coexistait avec le premier, ou qui lui avait immédiatement succédé; qui se trouvait *à côté de lui*, soit *dans l'espace*, soit *dans le temps*. Or tout ce que nous avons vu ou entendu, toutes les impressions que nous avons reçues pendant la durée de notre existence passée, soit sensations, sentiments, idées simples ou de rapport; tous les jugements et raisonnements qui se sont succédés dans notre esprit, ne forment, pour ainsi dire, qu'un seul tout, qu'une seule chaîne; et cela serait vrai à la rigueur, si nous avions conservé une idée également nette, également distincte, également forte, de chacune des choses qui ont existé pour nous, ou qui se sont passées en nous ou autour de nous. Alors, il ne nous serait presque pas possible d'être actuellement affectés par l'une de ces choses, ou d'en avoir l'idée, sans nous rappeler tout le passé, et sans le voir, des yeux de l'âme, dans le même ordre, dans le même rapport de succession et d'arrangement,

qu'il s'est présenté à notre esprit. Mais il n'en est point ainsi : le plus grand nombre des anneaux de cette chaîne sont brisés ou entièrement usés, et il n'en reste plus que des chaînons épars et d'inégale force, qui toutefois semblent conserver entre eux une liaison imperceptible. On conçoit ainsi comment les idées se rattachent quelquefois, par des rapports plus ou moins éloignés, souvent inaperçus, à une infinité d'autres, qui toutes peuvent les reproduire. De là vient, sans doute, que, ne voyant pas comment elles renaissent, nous nous figurons qu'elles se représentent d'elles-mêmes, ou que nous pouvons les rappeler à notre gré, ce qui n'est point. Les efforts que nous faisons pour nous rappeler quelque chose, ou quelque idée, consistent uniquement en ce que nous fixons notre attention sur d'autres idées, ou d'autres choses, avec lesquelles nous savons ou nous nous souvenons que la première a quelque rapport, jusqu'à ce qu'il plaise à cette idée de se représenter, ou que nous désespérions de la rappeler; car, encore une fois, cela ne dépend pas de nous. Ce qu'il paraît y avoir d'actif dans la mémoire, et l'on peut en dire autant de toutes les autres propriétés intellectuelles, n'est donc que l'attention elle-même, avec laquelle il ne faut pas les confondre.

Quelles que puissent être nos dispositions naturelles; quel que soit le degré de *mobilité*, ou de sensibilité dont notre âme est douée, nous avons souvent besoin d'employer de grands efforts d'attention, de concentrer toute notre activité, ou toute notre sensibilité en vertu de cette activité, de donner

à l'âme, si l'on peut ainsi parler, le plus haut degré de tension, pour la rendre capable de concevoir, d'enfanter de nouvelles idées, sous l'influence de leurs causes productrices, ou même de se rappeler seulement des idées acquises: heureux encore quand nos efforts ne sont pas infructueux, ne sont pas absolument impuissants. Toutes choses égales d'ailleurs, et en général, ces efforts deviennent moins pénibles, comme aussi moins nécessaires, à mesure que l'esprit est plus accoutumé à un pareil exercice; puisqu'il devient par là plus *capable* de juger, de connaître et de se ressouvenir.

Enfin, la *conscience* métaphysique (qu'il ne faut pas confondre avec la conscience morale), est la propriété par laquelle l'homme sait qu'il sent et qu'il connaît, et a le sentiment et l'idée de lui-même, ou se connaît lui-même, et comme sujet pensant, et comme objet de sa pensée, et comme substance susceptible de modifications diverses, mais au fond toujours la même.

C'est aussi par la conscience, ou du moins par une espèce de conscience, qu'il peut connaître que le souvenir d'une idée est en effet un souvenir, une idée renouvelée, ou que l'idée qu'il se rappelle actuellement l'avait déjà affecté dans d'autres circonstances et à une époque antérieure à celle où il se trouve; ou, en d'autres termes, qu'il reconnaît l'identité de l'idée avec son souvenir, c'est-à-dire de l'idée primitive avec l'idée reproduite, sans cependant les confondre l'une avec l'autre. Cette reconnaissance, qui diffère autant de l'idée même, que

celle-ci diffère de la sensation, est ce que l'on nomme *réminiscence*. Quand un souvenir, une idée rappelée ou renouvelée, n'est pas accompagné de réminiscence, nous croyons nécessairement l'avoir pour la première fois; et c'est pourquoi nous nous approprions quelquefois, sans le savoir et très-innocemment, des idées qui ne nous appartiennent point.

En vain nos idées se reproduiraient-elles mille et mille fois, sans la réminiscence tout se réduirait pour nous au moment présent: nous recommencerions à chaque instant une nouvelle existence; nous n'aurions aucune idée ni du passé ni de l'avenir, ni de notre existence même. C'est par la réminiscence que nous avons l'idée de notre *moi*, ou de la continuité et de l'identité de notre être, sous les diverses modifications qu'il subit.

Mais comment pouvons-nous distinguer deux idées qui elles-mêmes sont identiques? Peut-être par la différence des idées accessoires qui les entourent; par celle des circonstances dans lesquelles nous nous trouvons. Tout change autour de nous, et nous-mêmes, en demeurant identiques au fond, nous changeons à chaque instant, soit physiquement, soit intellectuellement, soit moralement: il n'est donc presque pas possible, qu'une idée se présente à nous plusieurs fois dans des circonstances absolument semblables, ou accompagnée des mêmes idées accessoires. Or une différence plus ou moins sensible entre les circonstances, ou entre les idées accessoires qui entourent l'idée principale lorsqu'elle se forme, et celles qui l'accompagnent lorsqu'elle se reproduit,

en faisant mieux ressortir l'identité de l'idée première avec l'idée reproduite, empêche aussi, sans doute, que nous ne confondions l'une avec l'autre.

Telles sont les propriétés passives les plus remarquables de l'intelligence auxquelles j'ai donné le nom commun de sensibilité intellectuelle, et qui ne sont toutes, peut-être, que des modifications de l'entendement ou de la conception.

L'*intelligence* est l'ensemble de toutes les propriétés intellectuelles, tant actives que passives, et dans un degré plus ou moins élevé. La faculté de penser peut être considérée comme une propriété générale et, en quelque sorte, absolue, qui tient à la nature de l'âme, et qui est la même chez tous les hommes : l'intelligence est une propriété relative, qui dépend, je crois, et de l'organisation physique, et de l'exercice même de la faculté de penser, par conséquent, de l'éducation et de l'instruction. L'intelligence est la capacité, plus ou moins grande, de réfléchir, de comparer, de raisonner, de juger, de concevoir, de discerner, de se ressouvenir, de prévoir, etc. Celui-là est doué d'une grande intelligence qui, d'une part, sent vivement, et juge aussi promptement que sûrement; et qui de l'autre, est capable de réfléchir longtemps et profondément sur un même sujet.

§ 4.

Il me reste à parler des propriétés affectives que je comprends sous la dénomination commune de *sensibilité morale*: dénomination impropre, insuffisante, et que je n'emploie qu'à défaut de terme plus convenable.

La sensibilité morale est, en général, la propriété par laquelle l'âme subit ou éprouve ces sortes de modifications que l'on nomme, ou que j'appelle *sentiments ;* et par ce mot sentiments, j'entends ces émotions de plaisir ou de peine qui résultent des rapports que les choses ont entre elles et avec nous. Or, autant il y a d'espèces de rapports hors de nous, autant il y a en nous de *sens,* ou de propriétés, en vertu desquelles ils agissent sur notre âme, et dont une seule, à la rigueur, peut être appelée *sens moral.*

Les deux premières espèces de rapports, ceux qui s'éloignent le plus des rapports moraux proprement dits, sont ceux qui existent entre les choses sensibles, dont les unes frappent l'ouïe, et les autres la vue.

Et d'abord, lorsque plusieurs sons différents se font entendre à la suite les uns des autres ; indépendamment de la simple *sensation,* agréable ou désagréable, que chacun fait naître séparément, il résulte des rapports qu'ils ont entre eux, ou de la manière dont ils se succèdent et de leur valeur relative, une autre modification dans l'âme ; et c'est ce que j'appelle *sentiment.* Pourquoi les mêmes sons, lorsqu'ils se suivent, ou sont arrangés, si l'on peut ainsi dire, de telle ou telle manière, produisent-ils en nous un sentiment agréable, et pourquoi un sentiment contraire ou moins agréable, dans tel autre ordre de succession? A cela nous ne pouvons rien répondre, si ce n'est que l'homme est fait de telle façon, ou que telle est sa nature, ou enfin, qu'il est doué d'une propriété telle, que dans la première circonstance, il doit éprouver un sentiment de plaisir,

et dans la deuxième, un sentiment plus ou moins pénible. Si c'est là un mystère impénétrable à notre intelligence, c'est qu'en effet nous ne saurions pénétrer dans notre nature intime, laquelle nous ne pouvons connaître que par ses attributs ; et la propriété dont il s'agit, et qu'on pourrait nommer *sens de l'harmonie*, ou *du beau musical*, n'est ni mieux ni moins bien connue que toutes celles qui constituent, pour nous, la nature de chaque chose, et notamment l'essence de l'âme.

Il en est de même de celle en vertu de laquelle nous éprouvons un sentiment agréable en voyant des corps diversement figurés ou de diverses couleurs, arrangés dans un certain ordre, et suivant certaines proportions, qui sont, en quelque sorte, pour la vue, ce que la mesure est pour l'ouïe. D'où vient que nous prenons plaisir à voir les dessins réguliers, symétriques, que forment les petits corps diversement colorés et figurés jetés au hasard dans un caléidoscope, et qui sont de différentes grandeurs, mais sans être hors de certaines proportions les uns par rapport aux autres ? Nous ne saurions dire pourquoi. Nous appelons bizarre ou de mauvais goût, ce qui fait naître en nous un sentiment contraire à celui dont je viens de parler, mais sans trouver hors de nous rien qui puisse au fond justifier notre blâme ; parce qu'il n'a véritablement sa raison qu'en nous-mêmes, c'est-à-dire dans une de nos manières de sentir, dans une des propriétés de l'âme, dans le *sens du beau* matériel.

Les rapports que les choses sensibles peuvent

avoir ou avec l'usage pour lequel elles sont destinées, ou avec nos habitudes et nos penchants, ou enfin, avec les idées qu'elles réveillent en nous, produisent aussi des sentiments plus ou moins agréables ou désagréables; et ceux-ci se rapprochent peut-être davantage des sentiments moraux proprement dits.

Sans parler des manières de sentir, ou propriétés à l'aide desquelles nous éprouvons, ou sommes susceptibles d'éprouver des sentiments d'amour ou de haine, de sympathie ou d'antipathie, et une infinité d'autres, je me bornerai à dire un mot du *sens moral* par excellence, que l'on pourrait aussi appeler, du moins dans certains cas, le sens du juste et de l'injuste, ou du bien et du mal.

Si une action qui n'est que rigoureusement juste n'excite point en nous un sentiment d'admiration, nous devons nous en féliciter; c'est une preuve que nous en voyons habituellement de semblables; et nous sommes alors dans le cas de celui qui ne sent pas le prix de la santé parce qu'il en jouit habituellement. Mais il est certain qu'en général toute action juste, et à plus forte raison toute action vertueuse, ou qui va au delà du juste, en un mot, que toute bonne action, supposé d'ailleurs que nous n'y soyons intéressés en aucune manière, excite en nous un sentiment agréable, un sentiment de bonheur plus ou moins vif; et que nous éprouvons un sentiment contraire à la vue ou au récit d'une mauvaise action, et particulièrement d'une action injuste. D'où cela provient-il? Je promets de vous l'apprendre, quand vous m'aurez dit pourquoi vous êtes agréablement

ou désagréablement affecté par telle forme de vase ou telle suite de sons, en faisant abstraction des rapports que ces choses pourraient avoir avec telles ou telles idées qu'elles réveilleraient en vous.

C'est cette propriété, cette manière de sentir, ce sens précieux, que les moralistes doivent principalement s'attacher à développer et à diriger. Mais ils ne le feront jamais naître chez les hommes qui en sont naturellement dépourvus ; de même qu'on ne saurait inspirer le goût de la musique à ceux qui ont l'oreille fausse. Et malheureusement, comme il est des aveugles et des sourds-muets de naissance, il est aussi des hommes chez lesquels le sens moral est au moins très-obtus, s'ils n'en sont pas entièrement privés. Il faut bien se contenter avec ceux-ci, de leur démontrer qu'il est de leur intérêt d'être justes et vertueux ; ce qui du reste est incontestable, du moins si l'on n'entend pas uniquement parler d'un intérêt temporaire et purement matériel, et que l'on prenne ce mot dans l'acception la plus étendue. On peut être juste et faire le bien par divers motifs, c'est à savoir, par force, ou par nécessité, par crainte, par habitude, par devoir, par intérêt, et enfin, par inclination, ou par amour pour la justice, pour le bien même, c'est-à-dire, en vertu du sens moral. Ceux qui sont chargés de l'éducation de la jeunesse ne doivent pas perdre de vue ces considérations.

Ce que j'ai dit du sentiment du juste et de l'injuste, on peut le dire aussi du sentiment du devoir (si l'on peut appeler sentiment ce qui dérive directement de l'intelligence). Qu'un homme soit sourd à

ce sentiment, tous vos efforts seront inutiles pour lui persuader que naturellement il se trouve *obligé* en quoi que ce puisse être.

Je suis bien loin, sans doute, d'avoir fait connaître toutes les propriétés de l'âme, et à peine ai-je effleuré celles qui ont été mentionnées : mais je crois en avoir dit assez pour faire sentir la différence qui existe entre les trois espèces de sensibilités, que j'ai nommées physique, intellectuelle et morale, ainsi qu'entre ces propriétés passives et les propriétés actives, ou facultés de l'âme.

Il serait peut-être plus curieux qu'utile, mais en tout cas fort intéressant, d'avoir une définition exacte et adéquate de chacune de ces propriétés en particulier considérée dans toute son étendue et dans toutes ses modifications, ce qui exigerait une étude très-profonde, que je n'ai point faite. J'ai donc provisoirement donné ou accepté plusieurs définitions qui peuvent être incomplètes, ou même fautives. Des réflexions fort judicieuses de quelques métaphysiciens, et celles que j'ai faites moi-même sur différentes opérations de l'esprit, me prouvent du moins que cette partie de la psychologie laisse beaucoup à désirer.

OBJECTION

faite par M. Garnier, professeur de philosophie à la faculté de Paris.

(*Le Temps*, 30 septembre 1834.)

« M. G. a confondu, sous le titre commun de *sensibilité,* l'idée, ou la *notion,* et le plaisir et la peine,

ou *l'affection ;* et, après avoir ainsi réuni ce qui paraît être distinct, il sépare ce qu'il aurait peut-être dû réunir, car il place le sens du juste et de l'injuste dans une autre division que le jugement et la raison. »

Réponse. — 1° Je n'ai point *confondu* dans la sensibilité proprement dite, mais (faute de terme plus convenable), j'ai compris sous le nom commun de sensibilité, dont j'ai *distingué* trois espèces, toutes les propriétés *passives* de l'âme, soit affectives, soit intellectuelles, que supposent nécessairement les phénomènes qui ne dépendent pas de notre volonté, tels que la sensation, le sentiment et l'idée, ou la notion; pour les distinguer des propriétés *actives,* ou facultés, que supposent les opérations, ou actions volontaires de l'esprit, telles que l'attention et la réflexion. 2° C'est le *jugement* (modification de la sensibilité intellectuelle) qui, selon moi, décide si une action est juste ou non : c'est en vertu du *sens du juste et de l'injuste* (modification de la sensibilité morale) que nous éprouvons un sentiment agréable ou pénible, à la vue, au récit d'une action juste ou injuste, ou que nous avons *jugée* telle. Il faut donc distinguer soigneusement les deux propriétés de l'âme dont il est ici question, et non les placer l'une à côté de l'autre, la première étant une propriété de l'intelligence, et l'autre une propriété purement affective.

FACULTÉ DE PENSER.

La pensée suppose l'*activité* et la *mobilité* de la substance pensante, c'est-à-dire la *volonté* et la *sensibilité* (1) en général, mais plus particulièrement la sensibilité intellectuelle (ou l'entendement) : car penser, c'est non-seulement être attentif, réfléchir, en un mot, vouloir ou *agir* ; c'est encore concevoir, imaginer, se ressouvenir, connaître, en un mot, être modifié, être affecté, *être mu*, par des causes indépendantes de la volonté.

L'activité et la mobilité ne sont rien l'une sans l'autre ; car, sans l'activité l'entendement serait improductif, ou ses produits seraient perdus pour le sens intime ; et sans la mobilité, sans les propriétés pas-

(1) « Les mots *action* et *mouvement* sont, l'un comme l'autre, empruntés de la matière, et peuvent également s'appliquer à l'âme par comparaison. Supposez un corps matériel doué de deux propriétés : l'une réellement active, en vertu de laquelle il puisse, même sans y être sollicité par aucune cause étrangère, *agir* sur un autre corps ou sur lui-même, par exemple, se mettre de lui-même en mouvement s'il est en repos, ou, s'il se meut actuellement, s'arrêter de lui-même (activité qui dans la matière ne va point jusque-là) ; l'autre passive, que nous désignerons sous le nom de *mobilité*, et en vertu de laquelle il puisse être *mu* par l'influence d'une cause extérieure (propriété dont jouissent en effet tous les corps).

Or, l'*activité* de l'âme, c'est la *volonté*, faculté par laquelle elle peut agir sur les organes matériels, et peut-être sur elle-même, peut-être aussi sans y être sollicitée par aucun motif : et l'*action* de l'âme, c'est la *volition*, c'est un acte intellectuel, un acte volontaire quelconque.

La *mobilité* de l'âme, c'est la *sensibilité* (physique, intellectuelle et morale) : et le *mouvement* de l'âme, c'est la *sensation*, l'*idée*, le *sentiment*. » (*Tablettes philosophiques*, page 1.)

sives de l'âme, on ne voit pas sur quoi se porterait l'activité, ou la volonté; si ce n'est peut-être sur quelques-uns de nos organes matériels, auquel cas cette faculté ne pourrait être considérée que comme une *force*, capable de mouvoir le corps, et non comme le principe, comme un des éléments de la pensée.

L'activité de l'âme *pensante* comprend l'*attentivité*, la *réflexibilité*, ou les facultés d'être attentif, de réfléchir; comme aussi celles de comparer, de contempler, de méditer, et peut-être encore d'autres facultés, ou pour mieux dire, d'autres modifications de l'activité, ce qui n'importe guère.

Ces facultés en exercice, ou les actes intellectuels et volontaires par lesquels elles se manifestent, en un mot, les opérations de l'âme, sont l'attention simple et directe, la réflexion, ou l'attention réfléchie, la comparaison, qui est ou suppose une attention partagée, la contemplation et la méditation, qui ne sont, l'une qu'une attention, l'autre qu'une réflexion, profondes et soutenues. En sorte que les opérations, ou actions volontaires de l'âme considérée comme intelligente, se réduisent toutes, en dernière analyse, à l'attention. A plus forte raison, pourraient-elles, comme l'a supposé Locke, se réduire toutes à la réflexion.

Ces opérations, ou actions volontaires, n'ont point de causes efficientes, si, comme on l'imagine, elles sont absolument libres. En tout cas, elles ne sont elles-mêmes causes efficientes d'aucun phénomène passif de l'âme; car elles ne produisent ni les sensa-

tions, ni les sentiments, ni les idées ; elles nous font remarquer, nous font apercevoir, en les rendant plus claires et plus distinctes, les idées qui se forment en nous, mais elles ne les engendrent point ; de même que la lumière rend les objets visibles, sans pour cela leur donner l'existence.

Quant à la mobilité de l'âme, elle comprend la sensibilité physique, la sensibilité intellectuelle et la sensibilité morale.

La sensibilité physique, comme chacun sait, se sous-divise en plusieurs *sens*, ou manières de sentir, qui sont le toucher, la vue, l'ouïe, le goût et l'odorat ; propriétés qui diffèrent beaucoup les unes des autres, mais qui pourtant ne sont toutes que des modifications d'une même propriété, et dont les différences caractéristiques ne dépendent peut-être que de celles de nos organes.

La sensibilité intellectuelle, ou ce que Descartes appelle l'*entendement*, mot qu'il prend, avec raison, dans le sens passif, comprend la conscience métaphysique, ou le sens intime, la conception, la mémoire, l'imagination, le jugement, la raison, ou la faculté de raisonner, et peut-être encore d'autres propriétés, ou capacités de la même espèce, qui sans doute ne sont aussi que différents modes d'une même propriété.

Enfin, sous le nom de sensibilité morale, faute d'expression plus convenable et d'une signification plus étendue, nous rangerons le sens de l'harmonie, ou du beau musical, le sens du beau matériel, le

sens du juste et de l'injuste, ou du bien et du mal, la conscience morale, etc.

Ces propriétés passives sont les causes *conditionnelles*, ou les conditions d'existence de tous les phénomènes de l'âme que nous appelons sensations, idées et sentiments.

Ces phénomènes internes, joints à certains phénomènes physiques, sont eux-mêmes les causes efficientes, ou productrices les unes des autres. Les objets extérieurs nous donnent d'abord des sensations. Ces objets et les rapports que nous apercevons entre eux engendrent nos premières idées; puis ces idées acquises et les rapports qui existent entre elles font naître à leur tour d'autres idées, celles-ci d'autres encore, et ainsi de suite : et quant aux sentiments, ils ont toujours pour cause efficiente quelque idée de rapport.

Dans mon opinion, les sensations, les sentiments et les idées peuvent être aussi les causes productrices de nos actes intellectuels, de nos volitions.

Tous les phénomènes de l'âme, sans exception aucune, existent en puissance, ou virtuellement, dans les propriétés de l'âme, qui en sont les causes conditionnelles, et qu'ils présupposent par conséquent, à savoir : les sensations, dans la sensibilité physique; les sentiments, dans la sensibilité morale; les idées, dans l'entendement; et les volitions, dans la volonté. Mais je pense aussi qu'aucun de ces phénomènes ne peut exister, ou, ce qui est la même chose, qu'aucune de ces propriétés ne peut se manifester sous sa forme phénoménale, sans une cause efficiente, ou

productrice ; et qu'ainsi, il n'y a point d'idées innées proprement dites.

Tel est, selon moi, le véritable système, ou l'enchaînement des phénomènes et des propriétés tant actives que passives de l'âme.

LAROMIGUIÈRE.

Son système des facultés et des phénomènes de l'âme.

§ 1.

« *Sensibilité*, *activité* : voilà, dit Laromiguière, deux attributs que l'expérience nous force de reconnaître dans l'âme. Par la sensibilité, l'âme est susceptible d'être modifiée ; par l'activité, elle peut se modifier elle-même..

« L'activité est donc puissance, pouvoir, *faculté*. La sensibilité n'est ni faculté, ni pouvoir, ni puissance ; elle est simple *capacité* : c'est une propriété passive. »

Sous le nom de sensibilité, on pourrait comprendre, comme semble le faire ici Laromiguière, toutes les propriétés passives de l'âme. Mais alors il faudrait admettre trois espèces de sensibilités : 1° la sensibilité physique, propriété en vertu de laquelle l'âme a des *sensations*, ou reçoit les impressions des objets extérieurs ; 2° la sensibilité morale, par laquelle elle éprouve toute espèce de *sentiments*, ou d'émotions ; et 3° la sensibilité intellectuelle, comprenant la conception, le jugement, la mémoire, l'imagination, etc., et en vertu de laquelle l'âme a des *idées* de toutes sortes.

En prenant le mot sensibilité dans cette acception étendue, on peut dire que la sensibilité et l'activité de l'âme ne sont rien l'une sans l'autre. Or Laromiguière ne donne que le tableau (réel ou imaginaire) des propriétés *actives* de l'âme, plus particulièrement

appelées ses *facultés.* Il ne présente donc l'âme que sous une de ses faces.

« Après avoir exposé, dit-il, ce que nous croyons savoir, nous ne craindrons pas de faire l'aveu de ce que nous ignorons.

« Si donc la curiosité de nos auditeurs voulait connaître la manière dont un mouvement du cerveau produit un sentiment dans l'âme nous dirions que nous n'en savons rien. Si l'on nous demandait comment il peut se faire que l'action de l'âme, remue le cerveau, nous répondrions que nous n'en savons rien. Si l'on nous demandait enfin : l'action de l'âme s'exerce-t-elle immédiatement sur le cerveau? l'âme a-t-elle besoin ou non d'un intermédiaire pour agir sur elle-même? nous répondrions encore que nous n'en savons absolument rien? »

Il y aurait bien d'autres questions à faire à l'auteur, précisément sur ce qu'il croit savoir. Par exemple, y a-t-il pour chacune de nos sensations et pour chacun de nos actes volontaires, un mouvement dans le cerveau? L'âme peut-elle, comme il le dit, modifier ses sensations par son activité, par l'attention? L'âme peut-elle réellement agir sur elle-même, et une telle action serait-elle possible dans une substance simple, ou sans parties?

En tout cas, on pourrait considérer l'âme comme une substance d'une nature particulière qui ne serait ni purement matérielle ni purement spirituelle ; ou concevoir le cerveau comme une substance mixte, résultant de l'union de l'esprit et de la matière. On ne comprend guère cette union, il est vrai ; mais

conçoit-on mieux l'action réciproque de deux substances dont l'une serait purement matérielle et mobile, l'autre purement spirituelle et non susceptible de résistance et de mouvement? Il paraît d'ailleurs, c'est l'opinion de Laromiguière, que l'âme ne peut sentir, et que, par conséquent, selon sa doctrine, elle ne peut penser, que par son union avec le corps. Or, en admettant la nécessité de cette union dans les opérations de l'entendement et dans l'exercice de la sensibilité, ne doit-on pas admettre aussi que l'âme est répandue dans tout le cerveau, et que, par conséquent, le cerveau est une substance mixte, étendue, mobile, impénétrable et intelligente?

C'est ainsi qu'en effet plusieurs philosophes tâchent de se *représenter* l'union du corps et de l'âme, sans songer qu'une substance spirituelle n'est point une chose *imaginable*, quoique parfaitement *intelligible*. De là vient qu'ils trouvent de la contradiction, soit dans l'union, soit dans l'action réciproque de ces deux substances, qui agiraient, en quelque sorte, l'une sur l'autre au contact, sans cependant pouvoir se toucher, la diversité de leur nature ne le permettant pas, et dont le mélange, tel qu'ils se le représentent par l'imagination, formerait en effet une substance mixte, divisible et indivisible. Ceci, du reste, ne serait peut-être pas absolument impossible : car si Dieu existe tout entier en tout lieu, l'âme, qui a été faite à son image, pourrait exister tout entière dans chacune des parties du cerveau, et par là demeurerait toujours indivisible.

Mais il est une autre manière de concevoir cette

influence et cette union. Peut-être n'est-elle pas aussi simple, et certainement, elle n'est pas non plus sans difficulté ; mais elle ne présente du moins rien de contradictoire. Pour me faire mieux comprendre, j'aurai recours à une comparaison. Par là, je le sais bien, je n'expliquerai point une chose qui de sa nature est inexplicable ; mais du moins, je fixerai les idées du lecteur.

Figurons-nous d'abord une sphère matérielle en mouvement ; le centre mathématique de ce corps n'étant rien de réel, il est évident qu'il ne sera par lui-même susceptible d'aucun mouvement réel, et cependant il paraît clair qu'il changera de lieu comme la sphère, et se mouvra ou s'arrêtera avec elle, et il n'est pas moins évident qu'il sera dans un lieu déterminé, sans néanmoins avoir aucune étendue, sans occuper le moindre espace. Maintenant, plaçons dans ce centre un être doué de sensibilité et d'intelligence : cet être, quel qu'il soit, se trouvera, de toute manière, dans un lieu déterminé, et se mouvra avec la sphère ; mais il est certain, d'après l'observation qui précède, que de là il ne résultera pas nécessairement que cet être soit étendu et qu'il ait la propriété de se mouvoir ou d'être mu à la manière d'un corps matériel ; et comme les opérations et les facultés intellectuelles ne sont pas non plus nécessairement liées dans notre esprit aux idées d'étendue et de mouvement, encore moins à celle d'impénétrabilité ; nous pourrons admettre, sans contradiction, que cet être n'est, en effet, ni étendu ni mobile par lui-même, ou en lui-même, ni, à plus forte raison, ma-

tériel et divisible. Enfin, de même qu'il existe une action attractive réciproque, à distance, entre toutes les molécules de la matière, soit en mouvement soit en repos (du moins est-ce là une opinion assez généralement reçue), il pourrait exister aussi une action, une influence réciproque quelconque entre l'intelligence pure que nous considérons ici, et toutes les molécules du corps qui l'enveloppe, sans qu'il y eût en cela rien de contradictoire ou d'absurde. D'après quoi l'on concevra assez bien que cet être intelligent n'aura pas besoin d'être matériel et divisible, ni même étendu et mobile, pour agir sur chacune des parties du corps qui lui appartient; pour y être, sinon par lui-même, du moins par l'exercice de sa puissance, si l'un diffère de l'autre, répandu dans toute sa masse, et exister ainsi tout entier dans chacune de ses parties.

Laromiguière, après avoir reconnu dans l'âme et des propriétés *passives*, qu'il laisse tout à fait à l'écart, et des propriétés *actives*, ou des facultés, distingue, à tort ou à raison, les facultés de l'intelligence de celles qui appartiennent à la volonté proprement dite, et désigne les premières sous le nom commun d'*entendement*: dénomination très-impropre, appliquée ainsi, surtout exclusivement, aux propriétés actives; car ce mot par lui-même a un sens purement passif.

Sous le nom d'entendement, Descartes comprenait seulement les propriétés passives de l'intelligence, telles que la conception, le jugement, la mémoire; et c'est ce que j'ai nommé sensibilité intel-

lectuelle. Il donnait le nom commun de volonté aux propriétés actives, ou facultés de l'esprit, qui en effet ne sont toutes que différentes manières de vouloir, ou d'agir. Il avait donc raison de distinguer, comme il le faisait, l'entendement de la volonté.

Laromiguière, comme je viens de le dire, fait la même distinction quant aux mots : mais, je le répète, l'entendement, selon lui, comprend, au contraire, toutes nos facultés intellectuelles, toutes les propriétés actives de l'intelligence. Aussi, cette distinction entre ce qu'il appelle *entendement*, et ce qu'il lui plaît de nommer exclusivement *volonté*, paraît-elle chimérique : du moins n'est-elle pas essentielle, comme il semble le reconnaître lui-même.

§ 2.

« L'entendement sera connu du moment que nous connaîtrons toutes les manières d'agir, ou toutes les facultés qui nous servent à acquérir des connaissances ; car la réunion de toutes ces facultés forme l'entendement. »

Maintenant, quelles sont ces propriétés actives de l'intelligence, qui, selon Laromiguière, forment seules l'entendement ?

« *Attention, comparaison, raisonnement:* voilà toutes les facultés qui ont été départies à la plus intelligente des créatures ; une de moins, et ce ne pourrait être que le raisonnement, nous cesserions d'être hommes ; une de plus, on ne saurait l'imaginer. »

S'il est vrai, comme il le dit, que la comparaison ne soit qu'une attention double, une attention portée

sur deux idées à la fois, et le raisonnement, une attention portée sur deux propositions qui en renferment implicitement une troisième, que l'on nomme conséquence, il n'y a aucune différence essentielle entre l'attention proprement dite, et la comparaison ou le raisonnement ; ce ne sont pas des facultés distinctes. Pourquoi donc, ou admettre trois facultés, ou n'en admettre que trois ? Pourquoi exclure du tableau des propriétés actives de l'âme, la réflexion, la contemplation, la méditation, qui ne sont aussi que des modifications différentes de l'attention ?

Il ne suffit pas, du reste, pour raisonner, d'être attentif ; il faut chercher, il faut saisir les rapports existant entre les idées qui fixent l'attention ; il faut tirer les conséquences que renferment les propositions que l'on considère ; il faut apercevoir ces conséquences, comme ces rapports; il faut juger.

Mais le jugement lui-même, comme l'observe très-bien Laromiguière, est une propriété toute passive : et si l'on ne considère que ce qu'il y a d'actif, soit dans la comparaison et le raisonnement, soit dans la faculté, ou plutôt dans l'action de réfléchir, de méditer, soit dans l'effort que l'on fait pour se rappeler des idées acquises, on verra que cela se réduit toujours à l'attention : et il en convient lui-même, ce qu'il est bon de noter ici.

Car, « puisque la différence des esprits ne provient pas du plus ou moins de sensations, elle doit provenir, dit-il, de l'activité des uns et de l'inertie des autres. » En sorte que, selon lui, les esprits ne diffèrent que par le degré d'attention (simple, dou-

ble ou réfléchie) dont ils sont capables : tandis que c'est principalement, selon moi, par leurs propriétés passives, ou par ce qu'il y a de passif dans la faculté de penser, qu'ils diffèrent entre eux.

« Dans le jugement, dit fort à propos Laromiguière, nous n'agissons pas : nous avons agi, à la vérité, puisqu'il a fallu comparer ; mais la perception du rapport vient après l'action ; le travail de l'esprit est fini au moment où il aperçoit le rapport. »

C'est fort bien : mais tel individu, malgré ce travail, malgré les plus grands efforts d'attention, n'apercevra pas le rapport ; tandis que tel autre le saisira du premier coup d'œil, et pourra être assailli par une foule d'idées (qui n'auront rien de commun avec des sensations) sans se donner, pour ainsi dire, la peine de réfléchir, d'être attentif, peut-être même, quoiqu'il n'en soit que très-peu susceptible. Voilà ce qui distingue si éminemment les intelligences les unes des autres.

« Mais, dit lui-même Laromiguière, j'entends les objections. Quoi ! la *sensibilité* qui commence notre existence, la *mémoire* qui la continue, le *jugement* qui nous donne la connaissance des rapports, la *réflexion* qui nous fait rentrer au dedans de nous-mêmes, et *l'imagination*, la plus brillante et la plus féconde de nos facultés, ne seront plus des facultés ! Quelles sont les prétentions de la philosophie ? croit-elle, en divisant, en classant selon ses besoins, ou selon ses caprices, changer la nature des choses ?

« La philosophie répondra que, par la sensation, nous ne *faisons* pas, mais qu'il *se fait* en nous ; que

la sensibilité est une simple *capacité*, une propriété de notre âme, mais qu'elle n'est pas une *faculté*.

« Que la mémoire, soit qu'on la considère comme une simple disposition au rappel des sensations ou des idées, soit qu'on la confonde avec les sensations ou avec les idées rappelées, est un produit de l'attention; et pour parler dans tous les systèmes, la mémoire est une *sensation continuée mais affaiblie;* elle est ce qui reste *d'une* sensation; ce qui reste *après* une sensation; elle est une sensation renouvelée, une idée renouvelée, un phénomène enfin, inconnu dans ses causes, mais qui lui-même n'est ni cause ni faculté.

« Que dans le jugement, pris pour une perception de rapport, nous n'agissons pas, etc.

» La philosophie ne niera pas sans doute, que la réflexion et l'imagination ne soient des facultés, et même les facultés auxquelles nous devons le plus; mais elle répondra que l'imagination, quel que soit l'éclat qui l'environne, n'est que la réflexion, lorsqu'elle combine des images; et que la réflexion se composant elle-même de raisonnements, de comparaisons, et d'actes d'attention, n'est pas une faculté distincte de ces facultés.

« L'entendement humain comprend donc trois facultés, et n'en comprend que trois : l'attention, la comparaison, le raisonnement. »

Certes, ce n'est pas moi qui aurais soulevé de pareilles objections. Car, en effet, excepté la réflexion, toutes les propriétés dont il s'agit sont purement passives, et conséquemment ne peuvent être ran-

gées parmi les propriétés actives, ou *facultés* de l'intelligence, surtout la *sensibilité physique*. Mais, puisque l'occasion s'en présente, je ferai quelques observations sur ces propriétés de l'âme, ou à propos de ces propriétés, dont Laromiguière ne donne d'ailleurs que de mauvaises définitions. Voyons d'abord ce que c'est que l'imagination et la mémoire.

La mémoire n'est, selon moi, qu'une modification de la sensibilité intellectuelle, ou de l'entendement, si l'on prend ce mot dans le sens passif et général que lui donne Descartes, ou c'est l'une des propriétés comprises sous cette commune dénomination : c'est cette *propriété* de l'âme, *en vertu de laquelle les idées acquises peuvent se reproduire*, ou *se représenter* en l'absence de leurs causes productrices, par la présence d'autres idées qui n'ont souvent avec elles qu'un simple rapport de circonstance ou de convention.

Ainsi la mémoire n'est point une disposition au rappel des *sensations*, qui ne peuvent être rappelées ou reproduites, que par leurs causes productrices elles-mêmes.

Elle est peut-être quelque chose de plus qu'une simple disposition au rappel des *idées*. Toutefois cette définition est la meilleure de toutes.

La mémoire, qui est une des *propriétés* constitutives de l'âme, ne saurait être un *produit* de l'attention ; si ce n'est en ce sens qu'elle est mise en jeu, ou excitée, par l'action de cette faculté.

Puisqu'elle est une propriété, elle n'est point un phénomène, un *effet* : par conséquent, elle ne peut

pas être une *sensation* continuée mais affaiblie, une *sensation renouvelée* : cela n'est pas même vrai de l'idée rappelée, ou du souvenir, quoique celui-ci soit un phénomène.

Elle n'est effectivement ni *cause* ni *faculté*; mais elle n'a pas non plus de *cause*, parce qu'elle n'est point un phénomène; elle n'a qu'un *principe*, une *origine*, qui est la sensibilité même, la sensibilité intellectuelle, dont elle est une modification, ou telle autre propriété générale de l'âme.

Elle n'est point ce qui reste *d'une* sensation; d'autant que d'une sensation *passée*, il ne reste rien.

Elle n'est point ce qui reste *après* une sensation; car après une sensation, il ne pourrait tout au plus rester qu'une idée, et la mémoire n'est point une *idée*. Elle n'est pas surtout et uniquement une idée sensible, c'est-à-dire l'idée d'un objet matériel. Elle n'est pas non plus un souvenir, qui n'est qu'une idée renouvelée, et qui lui-même suppose la mémoire, mais ne la constitue pas; et il n'est pas plus permis de confondre la mémoire avec le souvenir, que la sensibilité avec la sensation.

Quant à l'imagination, considérée en elle-même, dans quelque sens d'ailleurs que l'on prenne ce mot, c'est aussi, selon moi, une propriété toute passive, très-différente de la réflexion, quoique souvent dirigée par elle. A moins qu'on ne prouve que l'homme peut réfléchir sans le vouloir, même contre sa volonté, et à son insu, il est certain que la réflexion, si on la suppose volontaire, et l'imagination, qui évidemment est indépendante de notre volonté et nous

domine comme nos passions, sont deux propriétés, non-seulement distinctes, mais opposées entre elles; tant parce que l'une est active et l'autre passive, que parce que la quantité ou l'intensité de l'une est ordinairement en raison inverse de celle de l'autre, de manière qu'elles ne sont presque jamais réunies en quantité égale, dans un même individu, qu'à un médiocre degré : et en effet, il n'y a que des hommes de génie, et encore d'un certain génie, qui unissent à une brillante et forte imagination, une réflexion profonde, capable de dominer ou de contre-balancer cette puissance, qui subjuguerait les autres hommes, s'ils la posédaient au même degré.

Au reste, il se pourrait que l'imagination, sans être une espèce de réflexion, ou la réflexion considérée sous certains rapports, ne fût pas une propriété à part et distincte de toutes les autres. Les attributs simples et primitifs de l'âme *intelligente* se réduisent peut-être à un fort petit nombre, je veux dire, à l'attention, seule propriété active, et à la conception, le jugement et la mémoire. Dans toutes les opérations de l'esprit, dans tous les phénomènes de l'intelligence, ces propriétés sont en jeu, toutes y jouent un rôle plus ou moins important. Mais faut-il admettre, pour chaque espèce de phénomène intellectuel, une propriété, active ou passive, différente de celles que je viens de nommer?

« Par la sensation (disons plutôt, par la sensibilité) nous ne *faisons* pas, il *se fait* en nous. » Et cela est également vrai de la conception, du jugement et de la mémoire, même du *raisonnement*, ou pour

mieux dire, de la raison. Mais, selon moi, par l'attention nous ne *faisons* pas non plus ; nous *remarquons* ce qui *se fait* ou ce qui *se passe* en nous. L'âme, par l'attention ne fait point ses idées, par la comparaison n'engendre point les rapports qui existent entre elles, par le raisonnement (même quand il serait une sorte de comparaison, au lieu d'être, comme il le semble, une espèce de jugement) ne crée point les conséquences qui dérivent de certaines propositions : mais, à l'aide de l'attention, elle aperçoit ces idées, ces rapports, ces conséquences : ce qui suppose en elle trois propriétés, passives en elles-mêmes, savoir : la conception, le jugement, et la raison, ou les facultés, les *capacités* de concevoir, de juger et de raisonner. L'exercice de ces propriétés de l'âme suppose l'attention, comme celui des yeux, ou pour mieux dire, du sens de la vue, suppose la lumière ; mais elles en sont entièrement indépendantes, quant à leur existence et à leur nature.

Pour raisonner et pour juger, il faut comparer, et pour comparer, il faut que l'attention se porte ou sur deux propositions ou sur deux idées. Mais, d'abord, je ne puis pas admettre que le pouvoir de porter notre attention sur deux ou plusieurs choses à la fois constitue une faculté distincte de celle que nous avons d'être attentif ; en second lieu, porter son attention sur deux choses à la fois, par exemple sur la figure et la voix d'une cantatrice, ce n'est pas les comparer, en sorte que la comparaison semble supposer quelque chose de plus qu'une double attention ;

troisièmement, comparer deux idées, et Laromiguière est ici d'accord avec nous, ce n'est pas juger, ou reconnaître les rapports qu'elles ont entre elles; et enfin, comparer deux propositions, la majeure et la mineure d'un syllogisme, dont l'une est souvent sous-entendue sans être exprimée, ce n'est pas non plus apercevoir en elles une troisième proposition, qui s'y trouve implicitement renfermée, et que nous appelons conséquence, en un mot, ce n'est pas raisonner. Le raisonnement actuel, ou l'action de raisonner, si l'on peut s'exprimer ainsi, suppose en nous, comme l'action de juger, une propriété toute passive, qui n'a rien de commun avec l'attention. On aura beau doubler l'attention, ou la modifier comme on voudra, on n'en fera jamais sortir la raison, ou cette propriété de l'âme en vertu de laquelle nous prononçons, bon gré mal gré, dans certaines circonstances, ces mots *donc* ou *par conséquent*.

§ 3.

« Il ne suffit pas à l'homme de connaître, l'homme veut être heureux, il lui est impossible de ne pas le vouloir ; et, dans tous les moments de son existence, il tend vers le bonheur de toutes les puissances de son être.

« Quand un besoin nous tourmente..... toutes les facultés entrent ensemble en action ; toutes se dirigent à la fois vers l'objet dont la possession peut nous rendre le calme. L'attention se concentre tout entière sur son idée ; la comparaison de sa privation avec le souvenir de sa jouissance en rend la privation

plus douloureuse encore ; et le raisonnement cherche tous les moyens de nous l'assurer.

« Cette direction des facultés de l'entendement vers l'objet dont nous sentons le besoin, c'est le *désir*. »

Il semble résulter de ce passage, que le désir est, selon Laromiguière, une *action* de l'âme *nécessairement* déterminée par des causes extérieures, ou la *faculté* en vertu de laquelle elle exerce cette action.

J'ai quelque peine à considérer le désir comme une *action*, comme une *opération* de l'âme, ou, pour parler le langage de l'auteur, comme une *faculté*. D'ailleurs, comment la *direction* des facultés de l'âme vers un objet peut-elle constituer une *faculté ?*

J'ai toujours pensé que le désir pouvait bien influencer ou déterminer la volonté ; mais je ne croyais pas que la volonté ne fût, dans son principe, que le désir lui-même, et que celui-ci fût une faculté de l'esprit.

Voici peut-être comme je l'aurais défini, avant de lire l'ouvrage de Laromiguière.

Le désir est un *mouvement* de l'âme, un *sentiment* excité par l'attention que nous portons sur un objet ou sur l'idée d'un objet propre à satisfaire un besoin, à flatter quelqu'un de nos goûts ; et ce sentiment n'est peut-être que le besoin lui-même mieux senti, mieux déterminé, par l'idée, ou par la présence de tel objet particulier qui pourrait le satisfaire, par l'attention que nous y portons, et la comparaison que nous faisons, comme à notre insu, de sa privation avec le souvenir ou l'idée de sa jouissance.

Envisageant les choses sous un autre point de vue,

j'aurais bien pu dire aussi que le désir n'est, dans son principe, que l'*attention* même, en tant que nous la portons sur un besoin, sur l'objet qui pourrait le satisfaire, sur la privation de cet objet, etc ; mais, la circonstance dans laquelle on considère ici l'attention ne modifiant pas pour cela cette action ou cette faculté de l'âme, je n'en aurais pas du moins fait une faculté à part ; mais surtout, je n'y aurais pas compris le raisonnement, qui *cherche* tous les moyens de nous assurer l'objet que nous désirons ; parce que ces tentatives de l'esprit, outre qu'elles ne sont pas le raisonnement, me semblent indépendantes du désir même.

De toute manière, l'attention se trouve toujours mêlée au désir, comme à tout ce qui se passe dans notre âme, quand nous en avons conscience. De là vient, sans doute, que le désir paraît être comme un terme moyen entre le sentiment et la volition ; qu'il semble tenir de l'un et de l'autre, ou pouvoir conduire de l'un à l'autre.

« Lorsque l'âme désire, elle juge qu'un seul objet peut satisfaire ses besoins ; ou bien elle juge que plusieurs objets sont propres à les satisfaire. Dans ce dernier cas, il arrive souvent qu'elle prend une détermination, c'est-à-dire que l'action des facultés qui se partageait entre deux ou plusieurs objets, cesse de se partager ainsi pour se porter tout entière vers un seul : l'âme le choisit, elle le veut, elle le préfère. »

Choisir et *préférer* ne sont peut-être pas la même chose. Choisir, c'est vouloir, c'est être déterminé,

par un motif, qui n'est pas toujours, à ce qu'il me semble, la préférence que l'on donne à une chose sur une autre, ce qui paraît indépendant de la volonté.

Quoi qu'il en soit, choisir (ce que l'on préfère), c'est se déterminer en faveur d'une chose qui plaît ou que l'on désire plus qu'une autre, avec laquelle on l'a comparée. Lorsque l'âme se détermine, elle cesse de comparer, de porter son attention sur les deux objets. Se déterminer, c'est donc, semble-t-il, cesser d'agir, du moins d'une certaine façon. Comment donc la détermination considérée dans cette circonstance peut-elle être une *action*, et surtout une faculté, une puissance de l'âme?

La *préférence* résulte de la comparaison que nous avons faite entre deux choses que nous désirons ou qui nous affectent agréablement. Comment le résultat d'une comparaison peut-il constituer une faculté particulière? Je ne puis voir dans la préférence qu'un *jugement* résultant d'une comparaison entre deux ou plusieurs objets propres à satisfaire nos besoins, nos goûts, nos fantaisies. *Préférer* une chose à une autre, c'est *juger* qu'elle est meilleure, plus agréable, ou qu'elle nous sera plus agréable, plus avantageuse : c'est *percevoir* un rapport, c'est *sentir* une différence dans la manière dont ces choses nous affectent.

J'ai hasardé quelques idées sur le *désir* et la *préférence;* mais je n'y attache aucun prix, et je dois confesser ici mon ignorance et mon embarras.

« Cette *préférence,* qui naît du *désir,* va elle-même donner naissance à une nouvelle faculté, sans laquelle

il n'y aurait ni bien ni mal moral sur la terre, à la *liberté*.

« C'est un fait, que souvent l'homme préfère ou choisit mal ; c'est-à-dire, qu'en comparant l'état qu'il a choisi à celui qu'il a rejeté et que sa mémoire lui rappelle, il juge préférable celui qu'il a rejeté, et qu'il souffre de l'avoir rejeté. Or juger que l'état qu'on a rejeté est préférable à celui qu'on a choisi, et souffrir d'avoir mal choisi, c'est se *repentir*.

« Ainsi donc l'homme a le pouvoir de préférer ou de choisir, ou de vouloir, et il lui arrive ensuite quelquefois de se repentir.

« Le repentir étant un sentiment pénible, c'est une conséquence que l'homme ne veuille pas s'y exposer : c'est donc une conséquence qu'instruit par ses fautes il examine, avant de préférer, lequel des deux états qui se présentent à lui peut être suivi du repentir.

« Le voilà donc qui *délibère*, qui compare les deux états, qui cherche à en prévoir les suites. Il ne suffit plus qu'un état se présente comme agréable, il faut qu'il n'entraîne pas après soi le repentir. »

La *délibération* est une suite de comparaisons et de jugements ou de raisonnements, dont l'objet est de prendre une détermination sur des choses qui intéressent notre bonheur, présent ou futur. C'est un conseil dont les membres sont les idées et les sentiments ; et lorsque le repentir y assiste, sa voix est toujours comptée pour beaucoup.

Nous ne songons pas toujours à assembler ce conseil, que le repentir convoque quand il est présent :

quelque fois aussi nous le tenons comme à notre insu, et même malgré nous. Nous ne pouvons d'ailleurs y appeler que les idées acquises par l'éducation que nous avons reçue des hommes et des circonstances, et il s'en faut même de beaucoup que toutes les idées acquises qui peuvent se rapporter à l'objet de la délibération, se rendent à cet appel : la mémoire en pareil cas nous joue quelquefois de biens vilains tours. Enfin, ce conseil formé, il ne suffit pas seulement de juger, de raisonner; il faut bien voir, bien juger, il faut raisonner juste ; et sur cent personnes il n'y en aura peut-être pas deux qui verront une même chose de la même manière, placées dans les mêmes circonstances, ou qui seront capables de raisonner toujours juste. D'après cela, il ne faudra pas s'étonner, si une détermination fondée sur tant de choses qui ne dépendent pas de nous, et qui varient d'ailleurs du soir au matin, est blâmée des autres hommes ou si elle nous prépare à nous-mêmes un nouveau repentir.

Il n'en est pas moins vrai que « l'expérience du repentir fait que bien souvent nous ne préférons (ou ne choisissons) pas ce que nous eussions préféré (ou choisi) sans cette expérience. Le repentir nous apprend à sacrifier un plaisir présent par la crainte d'une douleur à venir, un bien présent par la crainte d'un mal futur.

« Sacrifier le présent à l'avenir ; se priver d'un plaisir actuel par la considération des suites fâcheuses qu'il peut entraîner après lui ; préférer, ou vouloir, ou se déterminer, après délibération, est, dit

Laromiguière, une manière de préférer, ou de vouloir, qui prend un nom particulier. Nous appelons cette manière de vouloir *liberté*.

« La liberté est donc le *pouvoir de vouloir, ou de ne pas vouloir, après délibération;* et comme l'expérience nous atteste que dans beaucoup de circonstances nous voulons en effet, ou nous ne voulons pas, après avoir délibéré, il faut bien que nous ayons le pouvoir d'agir ainsi; et par conséquent il est prouvé que nous sommes libres. »

Qu'est-ce que le *pouvoir de ne pas vouloir? Ne pas vouloir* faire une chose, c'est, il me semble, *vouloir ne pas* la faire, c'est *vouloir* s'en abstenir. Il suffisait donc de définir la liberté, le *pouvoir de vouloir après délibération.* Mais ne serait-il pas plus exact et plus vrai de dire, que la liberté, qui ne serait ainsi que relative, consiste dans la possibilité que nous avons incontestablement, quand nous le voulons, de peser, avant d'agir, les motifs de nos actions, et de suspendre, à volonté, nos déterminations, jusqu'après cet examen, jusqu'après délibération?

Si l'homme jouit d'une liberté absolue, comme beaucoup de philosophes le prétendent, cette liberté doit consister dans le pouvoir qu'il aurait de prendre, ou plutôt de vouloir prendre un parti ou le parti contraire, de faire une chose ou de s'en abstenir, sans y être déterminé nécessairement par aucun motif, ou par aucun de ceux qui l'y invitent; en sorte que la faculté de choisir pourrait ainsi sans cause passer de la puissance à l'acte, ou se manifester dans tel ou tel choix sans raison déterminante.

Souvent l'âme n'agit que pour y avoir été sollicitée par une cause extérieure, qui a commencé par agir sur elle. Mais si, comme on le suppose, elle jouit d'une activité propre, si elle a le pouvoir, la faculté d'agir par elle-même ; elle peut, non-seulement résister à l'impulsion que cette cause tend à lui imprimer, mais même agir en sens contraire : ce qui suppose qu'elle renferme en soi des forces capables de vaincre toutes celles qu'on pourrait lui opposer. C'est en cela que consisterait aussi la liberté, si elle était une faculté absolue. L'activité et la liberté en ce sens ne sont qu'une seule et même chose ; elle ne se conçoivent pas l'une sans l'autre : et la question du libre arbitre se réduit à savoir si, effectivement, l'âme peut agir par elle-même, en vertu de forces qui lui appartiennent en propre, qui lui sont innées, sans avoir besoin d'y être sollicitée par quelque cause indépendante de sa volonté. Voilà, si je ne me trompe, la question que certains philosophes ont agitée et examinée : et comme plusieurs d'entre eux ont été amenés, par la réflexion et le raisonnement, à conclure, que l'âme n'agit point sans motif, qu'elle n'agit point, ou plutôt que la volonté n'agit point par elle-même, dans le sens que nous l'entendons ici et dans la rigueur des termes, ils en ont inféré, qu'absolument parlant, elle n'est point libre ; ce que d'autres philosophes nient formellement.

Laromiguière paraît admettre aussi que l'âme n'agit pas, ne pourrait pas agir, sans y être déterminée par quelques motifs. Mais elle se montre libre, selon lui, lorsqu'elle se détermine après avoir examiné

ces motifs : et ainsi la liberté est le pouvoir de prendre un parti ou le parti contraire, de prendre tel parti qu'on voudra, après en avoir délibéré. Cette définition, d'ailleurs assez vague, n'est certainement pas celle de la liberté absolue, ni même d'aucune faculté distincte de la volonté, et ne résout en aucune manière la question qui nous occupe : car on pourrait toujours soutenir que l'âme se détermine *nécessairement* par quelqu'un des motifs nés de la délibération. La circonstance dans laquelle s'exerce ici la volonté ne démontre pas qu'elle est libre. Je voulais une chose ; je la veux encore par de nouveaux motifs, ou j'en veux une autre par des motifs contraires ou différents. Qu'est-ce que cela fait à la manière de vouloir ? Qu'est-ce que cela prouve en faveur de la liberté, de l'activité de l'âme ?

Cette circonstance fait voir seulement que l'acte de la volonté est un acte réfléchi. Or, si à raison de cela vous voulez l'appeler un acte libre, je ne m'y oppose point ; et nous dirons, en général, que la volition, que la détermination de la volonté est libre, lorsque la délibération l'a précédée et qu'elle en était l'objet. Mais alors, il est évident que la liberté, considérée comme une faculté de l'âme, n'est autre chose que celle de réfléchir ou de délibérer avant d'agir, si on le veut, jointe à la possibilité de le faire, ce qui dépend de diverses circonstances internes ou externes.

L'homme est-il doué d'une liberté plus grande, d'une liberté absolue ? C'est ce qu'il s'agirait de démontrer, et ce que n'a point fait Laromiguière.

Après avoir défini la liberté, le pouvoir de *vouloir* après délibération, « nous réunirons, dit-il enfin, sous le mot *volonté,* le désir, la préférence et la liberté ; comme sous le mot *entendement,* nous avons réuni l'attention, la comparaison et le raisonnement. »

Puis il ajoute :

« Il ne nous manquera rien si nous réunissons encore l'entendement et la volonté sous le mot *pensée.*

« Ainsi la *pensée,* ou la faculté de penser, comprend l'entendement et la volonté.

« *L'entendement* comprend l'attention, la comparaison et le raisonnement. La *volonté* comprend le désir, la préférence et la liberté.

« La liberté naît de la préférence, la préférence du désir : le désir est la direction des facultés de l'entendement qui naissent les unes des autres, le raisonnement de la comparaison, et la comparaison de l'attention.

« Par conséquent, il est prouvé que la pensée ou la faculté de penser, qui embrasse toutes les facultés de l'âme, dérive de l'attention, c'est-à-dire, du pouvoir que nous avons de concentrer notre activité et notre sensibilité sur un seul objet, pour les distribuer ensuite sur plusieurs. »

Maintenant, il s'agit de savoir comment l'attention, qui, en dernière analyse, est à elle seule, comme on voit, toute la faculté de penser, pourra, elle-même, créer toutes nos idées, ou en être la *cause* productrice.

Mon sentiment diffère beaucoup de celui de Laro-

miguière et sur les *causes* et sur les *origines*, ou ce qu'il appelle les matériaux de nos idées.

§ 4.

Avant de chercher quelles sont les véritables causes, et quels sont les principes, ou les origines de nos sensations, de nos idées, en un mot, des phénomènes de l'âme ; commençons par bien distinguer, avec Laromiguière, la *cause* d'avec le *principe*, ou l'*origine*.

« *Principe* et *cause* sont deux idées relatives ; principe, à conséquence ; et cause, à effet.

« .... La philosophie s'est précipitée dans un abîme d'extravagance, pour avoir confondu le *principe* avec la *cause*, ou la *cause* avec le *principe*, alors qu'il fallait distinguer et séparer ces deux choses, ou pour avoir confondu la *raison* avec le *principe*, avec l'*origine*, alors que la *raison* était la *cause* elle-même.

« C'est pour n'avoir vu dans la *raison* de l'univers qu'un *principe*, au lieu d'y voir une *cause*, que l'école d'Alexandrie rejeta l'idée de la création, et qu'elle s'égara parmi une multitude infinie d'émanations et de transformations.........

« Si dans la *cause* vous ne voyez qu'un *principe*, soyez conséquents, et dites : non-seulement les intelligences finies sont des émanations de l'intelligence suprême, la matière elle-même sort du sein de la Divinité : Dieu est tout ; tout est Dieu ; et il n'y a qu'une substance. »

Principe et *cause* sont, dites-vous, deux idées re-

latives; principe, à conséquence; et cause, à effet. Si donc vous ne voyez qu'une *cause* dans la *raison* de l'univers, soyez conséquent, et dites que l'univers n'est qu'un phénomène.

L'univers est certainement quelque chose de plus: car, point de phénomène, point d'effet, sans propriété; et point de propriété, sans substance. Il y a donc trois choses à considérer dans l'univers : des substances d'abord, des propriétés et des effets.

Les substances simples dont se compose l'univers, et qui sont les principes des corps, n'ont elles-mêmes, sans doute, point d'origine, point de principe; elles ne sont point des émanations ni des transformations d'un être préexistant : elles ne peuvent qu'avoir été créées ou exister de toute éternité, et dans ce dernier cas, elles n'auraient ni cause ni origine, et trouveraient en elles-mêmes la *raison* de leur existence.

Les propriétés, à l'exception de celles qui constituent elles-mêmes les substances, et que l'on nomme propriétés essentielles, dérivent de celles-ci et les unes des autres : elles ont ainsi un principe, une origine. Elles sont les conditions indispensables, ou les causes conditionnelles, des transformations que les substances peuvent subir, sous l'influence ou l'action des causes productrices.

Enfin, ce qu'on appelle phénomènes, n'est autre chose que ces modifications elles-mêmes; et on les nomme effets, en tant qu'on les considère comme ayant une cause productrice, ou efficiente.

Aussi peut-on distinguer trois espèces de causes

au lieu d'une, même sans parler des causes finales, savoir : causes créatrices, causes conditionnelles, et causes efficientes, ou productrices : ces dernières sont les causes proprement dites, ou les seules qui *produisent* des *effets*.

Or, bien qu'il n'y ait pas moins que l'infini entre une cause créatrice et une cause efficiente, ou si l'on veut, entre la création, la réalisation d'une substance qui n'existait pas, et la production d'un effet, c'est-à-dire d'un simple changement dans une matière préexistante ; c'est, d'une part, en confondant les idées de ces choses, et d'une autre, en considérant l'univers, quant au fond de sa substance, comme un effet, comme un simple phénomène, qui suppose, comme tel, une cause productrice, ou efficiente, que l'on croit démontrer la création du monde.

Quoi qu'il en soit, ou l'univers a toujours existé, et toujours existé tel qu'il est (sauf les modifications insensibles qu'il éprouve avec le temps, et dont nous faisons abstraction), auquel cas, il n'aurait ni principe ni cause, dans quelque sens que l'on prenne ce mot.

Ou, existant de toute éternité, il se trouvait primitivement à l'état de chaos ou de matière informe, et alors on peut dire qu'il aurait son principe dans cette matière première, et que le changement auquel il devrait son état actuel aurait eu deux, et même trois causes, savoir : une cause *conditionnelle*, dans les propriétés de cette matière première, propriétés en vertu desquelles elle se serait prêtée à ce change-

ment; une cause *efficiente*, ou productrice, dans une action quelconque de Dieu sur cette matière informe; et enfin, une cause *finale*, dans la fin, ou le but que Dieu se serait proposé en débrouillant le chaos, en arrangeant la matière : et c'est dans cette dernière cause, qui n'est pas plus que la création une cause proprement dite, qu'il faudrait placer la *raison* de l'univers.

Ou bien enfin, le monde, quant au fond même de sa substance, a été créé, ou, comme on dit, tiré du néant; et dans ce cas, il n'aurait ni principe, ni cause efficiente, ni cause conditionnelle, qui seules se rapportent, ou sont relatives à phénomènes ou effets; celle-ci, en ce qu'elle en est la condition, celle-là en ce qu'elle les produit : le monde n'aurait qu'une cause créatrice et une cause finale, qui serait encore ici la raison de son existence. Mais, encore une fois, ce ne sont pas là des causes proprement dites et dans le sens que Laromiguière lui-même attache à ce mot : par conséquent, si l'univers a été créé, comme on l'admet, il n'a, à proprement parler, ni principe ni cause; et de ce que tout *effet* a une cause *efficiente*, il ne s'ensuit pas que l'univers ait une cause créatrice, ou ait été créé dans sa substance.

§ 5.

Laromiguière fait dériver toutes nos idées, toutes nos sensations, en un mot, tous les phénomènes de l'âme, d'un premier *principe*, qu'il appelle sentiment, dont il reconnaît plusieurs espèces, qui seul n'a point de principe ou d'origine, et dont nous ne

connaissons point la cause, quoique cette cause existe.

« Le sentiment, dit-il, ne peut être défini ; et la recherche de son origine est la recherche d'une chimère.....

« Les philosophes ont beau chercher l'*origine*, le *principe*, la *raison* du sentiment, tous leurs efforts seront impuissants : notre existence commence, pour nous, au sentiment ; et toute modification connue de notre âme, différente du simple sentiment, lui est nécessairement postérieure...

« ..... Au delà du sentiment, il n'y a rien pour nous, pour notre intelligence ; et, dans le vrai, ceux qui lui cherchent un principe antérieur, ne cherchent rien ; mais ils ne s'en doutent pas...

« Qu'on ne désespère pas de trouver la cause de la sensibilité et du sentiment, cela peut se concevoir ; car enfin cette cause existe : mais qu'on n'en cherche pas le *principe*, car il n'existe pas. Il y a certainement hors de nous quelque chose qui nous fait sentir ; mais en nous, mais pour nous, il n'y a rien, il ne peut y avoir rien d'antérieur au sentiment. »

Certainement, on ne trouvera pas plus la *cause* de la *sensibilité*, qui est une *propriété*, que l'*origine*, ou le *principe* du *sentiment*, qui est un *phénomène*.

Il y a lieu de croire que Laromiguière, qui emploie indifféremment ici, comme il le fait ailleurs, les mots *sentiment* et *sensibilité*, a voulu dire seulement que la sensibilité ne dérive d'aucune autre propriété connue, ce qui est très-vrai. Mais comment ce philosophe, qui fait une distinction si juste entre la *cause*

et l'*origine*, confond-il le *phénomène*, qui dépend toujours d'une cause, avec la *propriété*, qui ne peut avoir qu'une origine, mais point de cause?

Quoiqu'il assure qu'on ne saurait définir le sentiment, on peut dire néanmoins que le sentiment doit être défini, une *modification actuelle*, un *phénomène de l'âme*, produit par une cause efficiente; et que son principe, s'il en a un, ou son origine, est la sensibilité, dans laquelle il existait en puissance, comme une statue existait en puissance dans le bloc de marbre d'où on l'a tirée. Car le sentiment, quelle qu'en soit la nature, n'est autre chose, en effet, que la sensibilité en tant qu'elle se manifeste actuellement, *par une cause*, sous telle ou telle forme déterminée.

Mais cette observation peut également s'appliquer aux sensations, aux idées, à tous les *phénomènes* de l'âme. Comme tels, ils ont une cause efficiente, mais n'ont pas d'autre origine, s'ils en ont une, que les propriétés que ces phénomènes supposent.

Quant à la sensation, « elle a son origine (selon moi, dans la sensibilité physique), selon Laromiguière, dans le sentiment, et on peut la définir, un *sentiment jugé, ou rapporté hors de l'âme*. »

« Le mot *sensation*, dit-il, indique une idée complexe : c'est le sentiment dans son rapport avec les objets extérieurs. Lorsqu'on veut exprimer l'effet immédiat de l'impression que les objets font sur nous; lorsqu'on veut montrer cet effet, en lui-même, et sans aucun alliage, il faut le caractériser par un mot plus simple, par le mot *sentiment*, dont l'idée ne se charge d'aucun rapport étranger. »

Laromiguière, après avoir dit que la sensation a son origine dans le sentiment, veut qu'à leur tour les sensations soient les origines, les principes, les *matériaux*, et non les causes efficientes, de nos idées sensibles, qui, selon lui, n'ont pas d'autre cause que l'attention. « Que signifie, dit-il, ce langage : les sensations sont les *causes* productrices des idées? les sensations, *causes* des idées? Les matériaux des idées, *causes* des idées! Le marbre dont on fait une statue, *cause* de la Vénus ou de l'Apollon! »

Il n'est sans doute pas permis de dire que les matériaux des idées sont les causes des idées. Mais, d'abord, les idées, qui ne sont que des phénomènes, ont-elles des matériaux; et puis les sentiments, comme le prétend Laromiguière, sont-ils, en général, ces matériaux? Fera-t-il voir que d'un même sentiment on peut tirer des idées toutes différentes, comme d'un même bloc de marbre on peut faire naître une Vénus ou un Apollon, comme *de la même sensibilité physique il peut sortir des sensations très-diverses*? Parviendra-t-il à démontrer du moins qu'une idée n'est qu'une modification d'un sentiment, et nous dira-t-il en quoi consiste cette modification, et comment elle peut être produite par l'attention? C'est ce que nous verrons tout à l'heure. En attendant, je ferai observer que les idées, comme les sentiments, comme les sensations, sont des *phénomènes*, des *effets* (qui ont leurs causes dans d'autres phénomènes, ou les uns dans les autres; car tout phénomène est en même temps effet et cause); d'après quoi je m'écrierai à mon tour : des effets, *matériaux* d'autres

effets! les vibrations d'une corde, *matériaux* du son! le frottement de l'archet ou l'action des doigts, *matériaux* de ces vibrations! je ne comprends pas cela.

« L'*idée*, dit Laromiguière, n'est autre chose qu'*un sentiment démêlé d'avec d'autres sentiments, un sentiment distingué de tout autre sentiment, un sentiment distinct.* »

D'où il suit, comme il en convient, qu'à son tour le sentiment n'est qu'une idée confuse.

Enfin, voici comme il résume son système sur les *origines*, ou les *matériaux*, et sur les *causes* de nos idées.

« Les *idées sensibles* ont leur *origine* dans le sentiment-sensation, et leur *cause* dans l'attention.

« Les *idées des facultés de l'âme* ont leur *origine* dans le sentiment de l'action de ces facultés, et leur *cause* aussi dans l'attention.

« Les *idées de rapport* ont leur *origine* dans le sentiment de rapport, et leur *cause* dans l'attention et la comparaison.

« Les *idées morales* ont leur *origine* dans le sentiment moral, et leur *cause*, ou dans l'attention, ou dans la comparaison, ou dans le raisonnement, ou dans l'action réunie de ces facultés.

« Il faut donc se rendre à cette conclusion : qu'*il existe quatre origines, et trois causes de nos idées : que toutes les idées ont leur origine dans le sentiment, et leur cause dans l'action des facultés de l'entendement* » (qui se réduisent toutes, comme nous l'avons vu, à l'attention).

Je ne saurais trop le redire, nos idées sont des

phénomènes, des modifications actuelles de notre âme : comme telles, elles ont une cause efficiente, ou productrice, mais n'ont point d'origine, point de matériaux ; ou du moins n'en ont pas d'autres que les propriétés constitutives de l'âme, c'est-à-dire que l'âme elle-même, qui seule peut être le principe, ou la matière de ses propres modifications. Une modification ne peut pas dériver d'une autre modification ; une idée distincte, avoir son origine dans une idée confuse ; une idée, dans un sentiment, dans une sensation. Par conséquent, nos idées sensibles, celles que nous avons des objets extérieurs, n'ont point leur origine, leur principe dans les sensations que ces objets produisent sur nous, ne dérivent point de ces sensations, n'en sont point des modifications. Ainsi nos sensations ne sont point les matériaux, ne sont point l'origine de nos idées sensibles.

Il n'y a d'ailleurs que les substances, ou les propriétés qui les constituent, qui puissent être modifiées : un phénomène, une modification de substance, ne peut pas elle-même être modifiée ; un phénomène ne peut pas être un autre phénomène transformé, une modification d'une autre modification. Il est impossible, par conséquent, que les idées que nous avons des objets matériels, idées qui d'ailleurs peuvent se réveiller en nous, ou être reproduites en l'absence de ces objets, ne soient que les sensations qu'ils nous causent, modifiées d'une manière quelconque.

Plusieurs philosophes distinguent l'impression d'un

objet sur nos sens, de la sensation elle-même, et comprennent sous cette dernière dénomination, l'impression jointe à l'idée de l'objet. Quoi qu'il en soit, il est constant que l'impression de l'objet matériel et son idée sont des phénomènes distincts, et qui peuvent exister ensemble ou l'un sans l'autre : nous recevons, par exemple, l'impression d'un corps enflammé, sans en avoir actuellement l'idée, lorsqu'il nous éclaire ou qu'il nous échauffe, dans un moment où notre esprit se trouve préoccupé d'un autre objet, sur lequel notre attention se concentre : nous avons, au contraire, l'idée d'un objet, sans en recevoir l'impression, lorsque nous y pensons en son absence. De là résulterait déjà l'impossibilité, si la chose n'était pas absurde par elle-même, que l'idée ne fût que l'impression modifiée, surtout modifiée par l'attention, qui évidemment ne peut pas se porter sur une impression qui n'existe pas actuellement en nous.

Il n'en est pas de même à l'égard des propriétés de l'âme, qui peuvent dériver les unes des autres. Il ne serait point absurde de supposer, par exemple, que la sensibilité intellectuelle, en tant que cause conditionnelle de l'idée sensible, ne fût qu'une modification de la sensibilité physique, cause conditionnelle de l'impression faite sur les sens, ou de la sensation ; et c'est même ce que l'on devrait reconnaître pour vrai, si l'idée confuse d'un objet n'était autre chose que l'impression même que produit cet objet sur les sens. Mais il y a une différence de nature entre la sensation et son idée, quelque confuse qu'on la suppose, ce qui rend notre supposition peu

vraisemblable. Au reste, cette supposition fût-elle vraie, il n'en résulterait pas que l'un des deux phénomènes ne fût qu'une modification de l'autre : il n'en serait pas moins certain, que l'*idée* d'un objet n'est pas une modification, une transformation de la *sensation* qu'il produit, et même qu'une idée distincte n'est pas une idée confuse modifiée ou transformée ; car l'idée qui nous éclaire actuellement, et l'idée plus ou moins obscure et confuse qui a pu la précéder dans notre esprit, sont deux phénomènes distincts et entièrement indépendants l'un de l'autre : bien différents en cela de la substance même de l'âme, considérée avant et après sa modification.

« Les idées sensibles, dit Laromiguière, ont leur *origine* dans le sentiment-sensation, et leur *cause* dans l'attention. »

Nous venons de voir que les idées sensibles n'ont point leur *origine* dans la sensation ; qu'elles n'ont même pas, qu'elles ne peuvent point avoir d'origine, de principe, de matériaux, du moins autres que l'âme elle-même. Et quant à leur cause productrice, ou efficiente, elle n'est certainement pas dans l'attention.

A titre de phénomène, l'idée, comme la sensation, implique deux causes : une cause conditionnelle, dans laquelle elle existe en puissance ; et une cause efficiente, ou productrice, qui la fait passer de la puissance à l'acte, qui de virtuelle la rend actuelle.

La cause conditionnelle de la sensation, c'est la sensibilité physique ; sa cause efficiente, c'est l'action des objets extérieurs sur nos sens.

La cause conditionnelle de l'idée sensible, c'est l'imagination ou telle autre propriété de l'intelligence; sa cause efficiente, c'est la sensation, ou si l'on veut, c'est l'action des objets extérieurs, par l'intermédiaire des sens, sur l'imagination ou telle autre propriété passive.

Quant à l'attention, qui est, en quelque sorte, le télescope de notre intelligence, elle nous montre bien, il est vrai, les modifications produites dans notre âme par telle ou telle cause, nous fait apercevoir les rapports qui existent entre les choses, entre les idées que nous en avons; mais ce n'est pas elle qui les fait naître; elle n'en est pas elle-même la cause efficiente; elle n'est cause efficiente d'aucune de nos idées; elle ne produit rien. Seulement, comme elle est une condition sans laquelle nous n'aurions aucune connaissance, aucune idée claire et distincte de quoi que ce puisse être, on peut la considérer comme partie intégrante de la cause conditionnelle de chacune de nos idées.

Il n'est donc pas vrai qu'une idée sensible n'est qu'une sensation modifiée, et que cette modification est produite par l'attention. Il n'est pas vrai non plus, que l'idée d'un objet extérieur ne diffère de la sensation, ou de l'impression qu'il produit sur nos sens, que parce que l'une est distincte et l'autre confuse. Jamais on ne me persuadera que l'idée confuse que je puis avoir d'une douleur éprouvée il y a longtemps, est cette douleur elle-même en tant que je n'y porte pas mon attention; et que l'idée claire et distincte de cette sensation douloureuse, n'est en-

core que cette sensation, en tant que, par l'exercice de l'attention, je ne la confonds avec aucune autre.

« Le caractère propre et essentiel de l'idée, dit Laromiguière, est la distinction, et si nous voulions nous énoncer avec une rigueur géométrique, nous refuserions le nom d'idée à l'idée confuse, et nous verrions en elle un simple *sentiment*, comme dans le *sentiment distinct*, nous avons vu l'*idée* elle-même. »

L'idée est-elle donc un sentiment? l'idée sensible est-elle un sentiment-sensation, une sensation? « Qui pourrait en douter? répond Laromiguière; mais, ajoute-t-il, il ne faut pas oublier, que l'idée n'est pas un simple sentiment : elle est un sentiment distinct. »

Distinct, tant que vous voudrez; il n'en résulte pas moins de vos assertions, que l'idée sensible n'est que la sensation même, en tant que l'attention la remarque, ce qui n'en change pas la nature.

« Dans son principe, dites-vous, l'idée est le simple sentiment : en elle-même elle est le sentiment modifié. »

Est-il exact de dire, qu'une chose est *modifiée*, parce que nous ne la confondons pas avec d'autres? est-elle modifiée par cela seul que nous la distinguons de tout ce qui n'est point elle?

Comment, au surplus, modifierez-vous la sensation de tel degré de chaleur, pour en faire l'idée de ce même degré de chaleur?

Et si le souvenir, ou l'idée renouvelée, qui ne diffère point de l'idée primitive, n'est, comme vous le dites, qu'une sensation continuée mais affaiblie, ce

qui ne se concilie guère avec ce qui précède, car il est impossible qu'une sensation *affaiblie* soit la même chose qu'une sensation *distincte*, comment pourrai-je me rappeler, ou distinctement ou confusément, les chaleurs de la canicule quand je meurs de froid, ou la lumière éclatante du soleil quand je suis dans les ténèbres ? et, si l'idée distincte n'est ici qu'une sensation affaiblie, en quoi consistera l'idée confuse, le souvenir confus ? serait-il possible qu'il ne fût autre que la sensation elle-même ?

D'ailleurs, j'ai suffisamment prouvé qu'un sentiment, qui n'est qu'une modification de l'âme, ne saurait être modifié. Il n'est donc pas vrai que « les impressions que l'âme reçoit sont de deux espèces, mais *de la même nature*, et qu'*elles dérivent les unes des autres*. »

Appelez, si vous voulez, *sentiment* ce que nous nommons *idée confuse;* mais ne confondez pas ce sentiment-idée avec le sentiment proprement dit, ni avec la sensation : et ne vous imaginez pas avoir fait une découverte, pour avoir donné un nom nouveau, celui de *sentiment*, à une chose que tous les hommes connaissent dès longtemps et conçoivent fort bien, sous le nom d'*idée confuse*: idée qui, toute confuse qu'elle est, a la même origine que l'idée distincte, et n'a pas le moindre rapport de nature, ni avec le sentiment, qui est une émotion de l'âme, ni avec la sensation qui n'agite que les sens; tandis que l'idée, claire ou obscure, distincte ou confuse, est un phénomène purement intellectuel : phénomène qui a sa cause conditionnelle, ou si l'on veut, qui a son prin-

cipe, son origine, dans la conception ou telle autre *propriété* de l'âme pensante, puisqu'il y existe en puissance, ou virtuellement; et qui a sa cause productrice dans un autre *phénomène,* à savoir : soit dans une autre idée, ou plusieurs idées, antérieurement acquises; soit dans une sensation, ou dans l'action, sur la sensibilité intellectuelle, des objets extérieurs ou des rapports qu'ils ont entre eux.

Il faut donc se rendre à cette conclusion, que toute idée a son *origine* (ou sa cause conditionnelle) dans une *propriété* de l'intelligence; et sa *cause* efficiente, ou productrice, dans un *phénomène,* interne ou externe.

Mais toute cette critique ne porte-t-elle point à faux? n'avons-nous pas fait dire à Laromiguière ce qu'il ne pensait pas? l'avons-nous bien entendu, bien interprété? Écoutons-le encore.

« L'idée, dit-il, consiste dans la distinction que nous faisons, ou que nous sommes en état de faire, de tout ce qui s'offre à l'esprit, substances, modes, réalités, abstractions, points de vue, choses et mots, pour tout dire : elle est un rapport de distinction. » — « Les idées ne diffèrent pas seulement des sensations, des sentiments-sensations, elles diffèrent de toute espèce de sentiment. Sentir un rapport de distinction, et sentir simplement, ne sont pas la même chose. » — « Avoir une idée, ou discerner ce qu'on a senti confusément, c'est la même chose. »

Que l'on regarde la simple distinction comme une véritable *modification,* soit; elle peut paraître telle à nos yeux; mais du moins, ne confondons pas le

sentiment ainsi modifié, soit avec l'action, soit avec le pouvoir, de le distinguer, de le modifier. L'idée ne peut pas à la fois être un sentiment distinct, un sentiment démêlé d'avec d'autres sentiments, et consister dans la distinction même que nous faisons, ou que nous sommes en état de faire, de tout ce qui s'offre à l'esprit.

Mais que peut-il donc s'offrir à l'esprit? Des substances, des modes, des réalités, etc.? Ne sont-ce pas les idées de ces choses qui s'offrent à l'esprit?

« *Les idées sont des sentiments distincts : les idées diffèrent de toute espèce de sentiment.* »

Ces deux propositions ne sont-elles pas contradictoires? Comment un sentiment distinct peut-il différer de toute espèce de sentiment? comment en distinguant un sentiment de tout autre sentiment, le *modifions*-nous au point, qu'il change en quelque sorte de nature?

« *L'idée est un rapport de distinction. Sentir un rapport de distinction, et sentir simplement, ne sont pas la même chose.* »

Un rapport de distinction, et un sentiment distinct, ne sont peut-être pas non plus la même chose.

Mais avoir un sentiment distinct, n'est-ce pas sentir simplement, avant de sentir un rapport de distinction, qui suppose deux sentiments?

« *Avoir une idée, ou discerner ce qu'on a senti confusément, c'est la même chose.* »

Soit que l'on entende par *sentir confusément*, avoir une idée confuse, en vertu de la sensibilité intellectuel, ou éprouver une sensation, en vertu de la sen-

sibilité physique, ce qui, au surplus, paraît être la même chose aux yeux de Laromiguière, quand il s'agit d'une idée sensible; il est certain que l'on acquiert une idée, toutes les fois que l'on discerne ce qu'on avait senti confusément, et que, réciproquement, on discerne, ou l'on est capable de discerner une chose, lorsqu'on a de cette chose une idée distincte, une idée proprement dite. Mais est-il vrai qu'avoir une idée, c'est discerner ce qu'on a senti confusément, ou pour mieux dire, ce qu'on a senti? J'ai dans ce moment l'idée, ou le souvenir, qui n'est qu'une idée rappelée, du son d'un instrument particulier que j'ai entendu il y a plusieurs années; je discerne donc, suivant Laromiguière : mais que puis-je discerner, s'il n'y a pas déjà en moi quelque chose qui remplace et représente la *sensation* que j'ai éprouvée? Or, ce quelque chose, n'est-il pas lui-même l'idée dont je suis préoccupé? Dira-t-on que ce qui se passe actuellement en moi était d'abord un simple sentiment, un sentiment-sensation, et que l'attention l'a transformé en idée? Mais, outre qu'il est impossible que j'éprouve une sensation dont la cause n'existe pas, ou ne peut pas agir sur mes sens; je crois avoir suffisamment démontré qu'il n'y a rien de commun entre la sensation proprement dite, et l'idée, ou le souvenir qui s'y rapporte. Et que l'on ne dise pas que l'idée, ou le souvenir, n'est qu'une sensation continuée, mais *affaiblie*, ou que l'on s'explique mieux à cet égard, en faisant connaître dans quel sens il faut entendre cette définition. Car je ne puis croire qu'on ait prétendu dire, et je ne

puis ni comprendre ni admettre, que les idées du chaud et du froid, par exemple, ne soient autre chose que les sensations mêmes de chaleur et de froidure, mais à un degré plus faible, à une température différente.

Concluons donc que l'*idée sensible* n'est, ni une *sensation affaiblie*, ni une *sensation modifiée* de quelque autre manière, ni une *sensation distinguée* de toute autre sensation, ni le *pouvoir* de faire cette distinction, ni l'*action* même de distinguer, de discerner ce qu'on a senti confusément, ni, à plus forte raison, toutes ces choses ensemble, comme le veut Laromiguière.

Ce qu'il dit du *sentiment*, disons-le de l'*idée*, savoir, qu'on en chercherait en vain l'origine, ou le principe; mais ajoutons: *ailleurs que dans les propriétés passives de l'intelligence;* car, encore une fois, l'idée, ou tel autre phénomène de l'âme, n'est qu'une manifestation actuelle de quelqu'une des propriétés qui la constituent, et dans laquelle, par conséquent, le phénomène existait en puissance. Rappelons-nous aussi que le phénomène, qui a sa cause conditionnelle dans cette propriété, a de toute manière, pour cause efficiente ou productrice un autre phénomène.

CARTÉSIANISME.

§ 1.

Descartes pensait que si les qualités de l'esprit, telles que l'imagination et la mémoire, sont en différente proportion chez les divers individus, il n'en est pas de même de la raison, *ou* du bon sens, qui, selon lui, se trouve également partagé entre tous les hommes, quoiqu'ils n'en fassent pas tous également un bon usage ; et qu'ainsi la diversité de leurs opinions ne vient pas de ce qu'ils sont plus raisonnables les uns que les autres, mais seulement de ce qu'ils ne conduisent pas leurs pensées de la même manière, et qu'ils ne considèrent pas les mêmes choses.

Il prétend que notre volonté, *ou* la liberté de notre franc-arbitre, est en quelque manière infinie, au lieu que notre entendement est très-borné, et que c'est uniquement parce que l'une de ces facultés est plus étendue que l'autre, que nous nous trompons : ce qui n'arriverait pas si elles avaient une égale étendue, ou si nous retenions notre volonté dans les limites de notre entendement. De façon qu'il ne dépendrait que de nous de ne nous tromper jamais. Mais qu'est-ce que *nous* distingué de notre volonté ; et si l'on ne fait pas cette distinction, comment pouvons-*nous*, comment la volonté peut-elle retenir la volonté dans certaines limites, surtout si elle n'en a pas, si elle est infinie?

Quoi qu'il en soit, si la liberté, ou la volonté, n'est que relative, comme il le paraît, il me semble, au contraire, que plus l'homme est libre, c'est-à-dire, plus il est maître de sa pensée, ou capable de réflexion, moins il est sujet à faillir ; et qu'ainsi, la véritable cause de nos erreurs consisterait plutôt en ce que notre volonté manque d'énergie, ou d'intensité, pour résister, si l'on peut ainsi dire, à ce que notre entendement nous persuade. Je pense aussi qu'on ne peut pas dire de la volonté comme de l'entendement, qu'elle est plus ou moins étendue, ou que, si l'on veut se servir de ce terme pour exprimer son intensité, il faut considérer l'étendue de la volonté et celle de l'entendement, comme des quantités incommensurables, qui n'ont point de mesure commune, telles que deux voix dont l'étendue consisterait, pour l'une, en ce qu'elle serait susceptible de tous les degrés de douceur et de force, et pour l'autre, en ce qu'elle pourrait prendre tous les tons, depuis le plus grave jusqu'au plus aigu ; de façon qu'il ne serait pas possible de comparer ces deux sortes d'étendues ou de grandeurs, ni de dire si elles sont égales, ou si l'une surpasse l'autre.

Si donc on ne veut pas que Descartes se soit trompé, il faut conclure de ces observations, qu'il n'a pas pris le mot d'étendue, appliqué à la volonté, dans le même sens que celui d'intensité ou de force, mais plutôt dans un sens diamétralement opposé. Il faut admettre cependant, que tous les hommes ont un pouvoir égal pour retenir leur volonté dans les limites de leur entendement ; ce qui sup-

pose aussi qu'ils peuvent connaître ces limites, c'est-à-dire, qu'ils sont toujours également capables de discerner si en effet ils conçoivent bien distinctement ce qu'ils s'imaginent concevoir ainsi, ou, en général, jusqu'où va leur conception. Tout cela est assez difficile à concilier ou à éclaircir.

Nous ne pouvons nous défendre de regarder comme vrai ce que nous concevons très-clairement et très-distinctement. Descartes en tire ce principe général, qu'il semble vouloir donner comme un instrument infaillible pour découvrir ou reconnaître la vérité, savoir, que les choses que nous connaissons très-clairement et très-distinctement sont toutes vraies; et il l'applique, non-seulement à tout ce que nous appelons du nom d'axiomes, mais encore à toutes les conséquences déduites des raisonnements fondés sur ces axiomes, ou sur des principes déjà reconnus pour vrais.

Quant aux axiomes, ils sont également évidents pour tous les hommes, qui tous les conçoivent parfaitement. Il n'en est pas de même des choses qui ont besoin d'être démontrées ou expliquées : elles sont susceptibles de différents degrés de clarté et de distinction; telle chose se distingue aisément de telle autre, que l'on est plus ou moins porté à confondre avec une troisième; telle vérité frappe tous les yeux par sa clarté; telle autre paraît plus ou moins obscure, on n'en est qu'à demi persuadé. Si donc les hommes se trompent et changent si fréquemment d'opinion, s'ils sont si rarement d'accord entre eux et disputent sur tout, c'est évidemment, ou parce

qu'ils admettent comme vraies des choses dont ils ne sont pas entièrement convaincus et qu'ils ne conçoivent qu'imparfaitement ; ou parce qu'ils croient bien concevoir ce qu'en effet ils ne conçoivent pas très-clairement, et qu'ils raisonnent mal.

Mais peut-on tirer de ces observations un principe certain, une méthode assurée pour découvrir la vérité et ne jamais faillir? Sans doute nous sommes maîtres de ne recevoir comme vrai que ce qui nous paraît clair et distinct ; mais le sommes-nous de rejeter ce qu'à tort ou à raison, nous croyons comprendre très-parfaitement? Y a-t-il un moyen quelconque pour reconnaître si seulement nous croyons concevoir une chose, ou si nous la concevons en effet; et dans ce cas, avons-nous un *intellectomètre* pour mesurer le degré de distinction et de clarté qui se trouve en notre conception? C'est une question à laquelle Descartes n'a jamais répondu d'une manière satisfaisante : à l'en croire, il semblerait qu'il n'y a que les choses qui tombent sous les sens sur lesquelles nous nous trompions, et que nous pouvons à volonté rectifier toutes nos erreurs par le raisonnement, pourvu que nous y portions une attention suffisante ; mais trop de faits témoignent contre cette opinion pour qu'on puisse l'adopter. Toujours est-il néanmoins, que nous ne pouvons être certains de la vérité d'une proposition, qu'autant que nous la concevons en effet très-clairement et très-distinctement ; c'est ce que l'on ne saurait trop rappeler aux philosophes, même les plus expérimentés, qui se font quelquefois d'étranges illusions à cet égard ; et jus-

que-là le principe de Descartes est très-juste et fort utile; mais il est bien loin d'avoir toute la généralité et l'infaillibilité qu'il lui suppose : que penser en effet de l'infaillibilité de ce principe, quand le philosophe même qui l'établit, et qui emploie tous ses moyens et toute son attention à ne pas s'en écarter, ne laisse pas que de se tromper comme tant d'autres?

Descartes fait une distinction entre les choses que nous concevons clairement et distinctement, et celles que nous nous souvenons d'avoir autrefois clairement et distinctement conçues, sans nous rappeler actuellement les démonstrations sur lesquelles elles sont fondées, ou les prémisses des conclusions que nous avons retenues; et il soutient que nous ne pouvons être certains de la vérité de ces dernières, qu'autant que nous savons qu'il y a un Dieu, et qu'il n'est point trompeur. Par exemple, je suis encore aujourd'hui très-persuadé, parce que je me souviens de l'avoir été jadis, que dans tout triangle rectangle, le carré de l'hypoténuse, ou du grand côté, est égal aux carrés des deux autres, bien qu'il me fût peut-être actuellement impossible de démontrer cette proposition de géométrie, qui m'a été rigoureusement prouvée, ce dont je me souviens parfaitement : or, quoique je sois aussi convaincu aujourd'hui que je le fus autrefois, que cette proposition est vraie, Descartes veut que je ne puisse pas la regarder absolument comme telle, ou en avoir une parfaite certitude, si je ne connais Dieu, ou si je ne me rappelle qu'il existe et n'est point trompeur.

Je ne comprends pas trop les raisons qu'il allègue

pour soutenir cette distinction; mais il me semble que je ne suis pas plus fondé à me défier de ma mémoire que de mon jugement, à moins qu'elle ne soit actuellement infidèle, ce que n'empêcherait pas ma connaissance de Dieu, et ce que, d'ailleurs, l'on ne peut pas supposer ici : car cela changerait entièrement l'état de la question, puisqu'il est clair que, dans ce cas, je me tromperais certainement, bien que Dieu ne soit réellement pas trompeur ; je me tromperais comme si mon jugement même était en défaut, ce qui peut également arriver. Si donc ma mémoire fidèle me rappelle une proposition, et en même temps me fasse ressouvenir que je fus autrefois très-certain, ou du moins bien convaincu de la vérité de cette proposition, quoique l'existence de Dieu, comme on le suppose ici, ne me fût pas encore démontrée, c'est une inconséquence d'affirmer que je ne puis plus en être actuellement certain, ou que ma conviction, qui n'a point changé, n'équivaut plus à une certitude, si je ne sais qu'il existe un Dieu.

C'est une inconséquence plus grande encore et plus palpable; de dire, d'une part: que Dieu me trompe tant qu'il voudra, il ne saurait faire que je ne sois point pendant que je pense, ni que les autres choses que je conçois ainsi très-clairement et très-distinctement ne soient toutes vraies; et de soutenir, d'une autre part, comme il le fait ailleurs, que Dieu pourrait faire, s'il le voulait, que les trois angles d'un triangle ne fussent pas égaux à deux droits, ou que les rayons d'un même cercle eussent des longueurs différentes : car, si Dieu est l'auteur de la

vérité et qu'il la puisse changer, il semble que les choses que je crois vraies pourraient ne l'être pas, et que si elles le sont, c'est parce que Dieu, qui n'est point trompeur, a voulu que celles que je conçois très-clairement et très-distinctement soient toutes vraies, comme elles me paraissent l'être : de sorte qu'il n'y aurait aucune différence entre celles que je conçois actuellement de cette manière, et celles que je me rappelle avoir autrefois clairement et distinctement conçues. Descartes semble pencher vers cette conclusion, qui le mettrait en contradiction avec lui-même, et s'il ne l'admet pas positivement, c'est qu'il a bien compris, sans doute, qu'il y aurait un cercle vicieux dans sa démonstration de l'existence de Dieu : en effet, les principes sur lesquels elle se fonde supposeraient déjà l'existence de Dieu démontrée, si la vérité de ces principes n'en était pas indépendante.

Enfin si, pour être certains de la vérité d'une chose que nous nous souvenons d'avoir clairement et distinctement conçue, il est nécessaire de nous rappeler cette conclusion, Dieu existe et n'est point trompeur ; il semble que pour être certains de la vérité de cette conclusion elle-même, supposé que nous nous rappelions l'avoir bien conçue, lorsqu'on nous en a donné la démonstration, démonstration qu'il est d'ailleurs impossible d'avoir toujours présente à l'esprit, il faudra aussi nous rappeler que Dieu existe et qu'il n'est point trompeur, ce qui nous fera tourner dans un nouveau cercle logique.

Il faut donc admettre, 1° que nous n'avons pas

besoin de nous rappeler que Dieu existe et n'est point trompeur, pour être certains de la vérité de telle ou telle proposition qui nous a été autrefois démontrée, et 2° que telle proposition qui nous est démontrée actuellement, est également vraie, soit que Dieu existe, ou qu'il n'existe pas.

§ 2.

Si l'on veut acquérir des idées exactes et une connaissance certaine des choses qui sont l'objet de nos pensées, il faut, dit Descartes, une fois en sa vie, rejeter comme fausses ou douteuses toutes ses opinions, quelles qu'elles soient, et en premier lieu l'existence des corps, que nous ne sommes que trop autorisés à révoquer en doute; ensuite chercher, par les lumières de la seule raison, quelque vérité fondamentale dont il ne soit pas possible de douter, et successivement d'autres vérités qui ne supposent rien qui n'ait été admis précédemment.

La première chose certaine que je trouve ainsi est que moi-même je suis, ou que j'existe, non comme être matériel, ou en tant que je marche, que je parle, que je respire, et le reste; car tout cela n'est peut-être qu'illusions; mais seulement comme être pensant (ou du moins comme pensée, ou action de penser). Car d'abord, il est certain que je pense, puisque je doute, ou que j'affirme, ou que je nie, ou que je crois, ou que j'imagine que telle ou telle chose existe, et que tout cela est ce que nous appelons penser. Or je conçois très-clairement que la pensée implique nécessairement l'existence; d'où il

suit que j'existe (comme pensée). De plus, la pensée suppose un sujet de la pensée, c'est-à-dire une chose, ou une *substance* qui pense, et qui est douée de cette *faculté* de penser, laquelle ne peut être que l'attribut d'une substance ; car la lumière naturelle nous enseigne (dit Descartes), que le néant ne peut avoir aucun attribut. Donc je suis une chose, ou une substance qui pense.

On pouvait lui demander si la lumière naturelle peut nous faire connaître directement ce que c'est qu'une substance et en quoi elle diffère d'un attribut, surtout d'un attribut essentiel, et si elle peut nous enseigner *à priori*, qu'un phénomène (tel que la pensée) suppose nécessairement un attribut, une propriété (telle que la faculté de penser) et que cette propriété ou faculté suppose nécessairement une substance, ou quelque autre chose que cette faculté même.

Maintenant, admettons que j'aie un corps, qui exécute divers mouvements, comme je l'imagine, quoique cela ne soit pas encore démontré ; la substance qui pense en moi sera-t-elle la même que celle qui se meut, qui respire, qui digère ? Non assurément (dit Descartes) ; car tandis que je doute encore s'il y a quelque corps au monde, et que même je puis feindre que je n'ai aucune idée de l'étendue, ou de la matière, je ne laisse pas de connaître que je pense, c'est-à-dire que je doute, que je crains, que j'espère, que je conçois, etc. : et, par conséquent, aucune de ces opérations de l'esprit, qui toutes supposent la faculté de penser, ne suppose l'étendue,

c'est-à-dire que les idées de ces choses n'entraînent point l'idée d'étendue : et d'un autre côté, il est évident, que toutes les propriétés des corps, telles que la figure, le mouvement, etc., supposent l'étendue, mais qu'aucune d'elles ne suppose la pensée, c'est-à-dire que je les conçois fort bien sans elle ou séparées d'elle. Or il suffit que je conçoive une chose sans une autre, pour que l'une soit en effet distincte et indépendante de l'autre. Donc les propriétés des corps et celles de l'intelligence n'appartiennent pas à un même sujet, à une même substance. Tel est l'argument par lequel Descartes croit démontrer la distinction réelle de l'âme et du corps. Mais si cette démonstration était bonne, il s'ensuivrait qu'un chimiste aurait toujours tort de douter que telle substance dont il essaye inutilement de faire l'analyse, ne soit composée de deux ou de plusieurs autres, comme il soupçonne, puisqu'il les conçoit fort bien l'une sans l'autre, attribuant à chacune des propriétés différentes, en les supposant, du reste, toutes deux étendues.

S'il était prouvé, comme Descartes croit l'avoir fait, que la pensée n'est pas un attribut de la matière, il serait impossible d'accorder la moindre intelligence aux animaux, sans leur accorder aussi une âme distincte du corps, et par conséquent immortelle, ou non périssable avec le corps; et comme on ne pourrait pas la refuser aux uns plutôt qu'aux autres, il s'ensuivrait que les vers, les coquillages, les zoophytes, auraient une âme immortelle, ce qui serait absurde, selon Descartes. Les bêtes ne sont donc, con-

clut-il, que des machines plus compliquées ou plus parfaites qu'une horloge, et leur âme, toute matérielle, et comme telle incapable de penser, est dans la partie la plus pure de leur sang. C'est ce qu'il s'imagine avoir très-bien expliqué d'après les principes et l'organisation de la matière.

Si l'on admet cette explication, et que l'on rejette sa preuve de la distinction réelle de l'âme et du corps, qui en effet n'est pas bonne, il deviendra très-vraisemblable que l'homme lui-même n'est qu'une machine douée de la faculté de penser; et cette probabilité se changera en certitude, si de plus on croit que les bêtes ne sont pas entièrement dépourvues d'intelligence. Voilà en quoi la doctrine de Descartes serait dangereuse. Mais heureusement, tout ce qu'il dit pour prouver, par la physique et la physiologie, que les bêtes sont des espèces de tourne-broches, est tout-à-fait dénué de fondement.

Descartes donne trois preuves différentes de l'existence de Dieu, qui toutes sont fondées sur des raisonnements d'une incroyable subtilité. La première, qui n'est évidemment qu'un paralogisme, est tirée de la nature, ou de l'essence même de Dieu, c'est-à-dire de l'être dont on veut prouver l'existence.

L'essence d'une chose est représentée par son idée : or, de ce que nous avons l'idée d'une chose, il ne s'ensuit pas nécessairement que cette chose existe hors de nous, ou de notre entendement; et ainsi l'essence des choses est distinguée de leur existence. Mais, dit Descartes, il n'en est pas de même

de Dieu, et il est de son essence d'exister réellement, comme il est de l'essence d'un triangle, soit que ce triangle existe ou non, d'avoir trois côtés et trois angles. Car l'idée que nous avons de Dieu est celle d'un être qui possède toutes les perfections : or *c'est une perfection d'exister réellement*, et l'être qui existe ainsi et dans l'entendement est plus parfait que celui qui n'existe que dans l'entendement seul, ou en idée, sans exister réellement. Donc il est de l'essence de Dieu d'exister : donc en effet il existe.

La seconde preuve est tirée de l'idée que nous avons de lui, ou de ce que cette idée, qui est celle d'un être tout parfait, se trouve en nous : cette preuve est fondée sur ce qu'*un effet ne peut pas avoir plus de perfection que sa cause efficiente* (ce que je crois très-faux, si cela signifie quelque chose). D'où l'on conclut que l'idée d'un être tout parfait ne peut avoir pour cause qu'un être tout parfait, et qu'ainsi, puisqu'une pareille idée se trouve en nous, il faut qu'il existe un être souverainement parfait, c'est-à-dire un Dieu, qui seul a pu être la cause de cette idée.

Enfin, la troisième preuve est tirée de notre existence propre. Ici Descartes, envisageant la *substance* de l'âme comme un simple phénomène, comme un *effet* (singulière bévue!) se demande quelle en est la *cause*, et il prouve, tant bien que mal, que cette cause ne peut être que Dieu; d'où il suit que Dieu existe. D'autant que la conservation de notre être, dit-il, ne dépend ni de nous, ni d'aucune autre chose, et que le pouvoir de nous conserver n'appartient qu'à celui qui nous a créés; car la conservation ne diffère

point en effet de la création, ce qu'il démontre en disant que les parties du temps sont indépendantes les unes des autres, et qu'ainsi il ne s'ensuit pas, de ce qu'une chose existe actuellement, qu'elle doive encore exister l'instant d'après; d'où il conclut qu'elle n'existerait pas en effet si elle n'était créée de nouveau : en sorte que rien n'existe réellement que par une création continuée.

Descartes rejette l'argument des causes finales, le seul néanmoins par lequel on puisse démontrer d'une manière satisfaisante l'existence de Dieu, sous prétexte que nous ne pouvons connaître ses desseins, et que les phénomènes doivent être *expliqués* par les causes efficientes, ce que personne d'ailleurs ne lui contestera. Mais, sans chercher à connaître le but que Dieu s'est proposé dans la création de l'univers, après avoir expliqué les phénomènes par les causes physiques et immédiates, ne peut-on pas déduire de l'observation des phénomènes l'existence des causes finales, et en conclure que les causes physiques sont elles-mêmes dépendantes d'une première cause douée d'intention et de volonté, en sorte que l'univers est l'ouvrage d'un être intelligent ?

Quant à sa démonstration de l'existence des corps, elle est fondée, premièrement, sur ce que, nos sensations étant indépendantes de notre volonté, leurs causes efficientes sont nécessairement hors de *nous ;* et en second lieu, sur ce que, Dieu n'étant point trompeur, il n'est pas possible que ces causes productrices de nos sensations soient autre chose que les corps eux-mêmes.

Mais avant d'en venir à cette démonstration de l'existence des corps, Descartes examine quelle est leur essence, ou, ce qui revient au même, l'idée que nous en avons ; car l'idée claire et distincte que nous avons des choses, dit-il, est conforme à leur essence. Qu'y a-t-il donc dans les corps que nous concevions clairement et distinctement? C'est à savoir, l'extension, la grandeur, la figure, le mouvement, le nombre, la durée, et les choses qui dérivent nécessairement de celles-là. Quant à l'impénétrabilité, cette propriété absolue que supposent tous les autres attributs de la matière, et qui seule, selon moi, en constitue l'essence ; cette propriété par laquelle les corps se font connaître à nous, soit en s'opposant à nos mouvements, à notre volonté, soit en agissant sur nos sens, il n'en est point ici mention. Descartes fait consister l'essence fondamentale de la matière dans l'étendue abstraite que l'on considère en géométrie, et dont, selon lui, l'idée se trouve naturellement en nous. Il pouvait avec tout autant de raison, la faire consister dans la durée. La vérité est que ces deux quantités continues sont les conditions de l'existence de la matière, mais que ni l'une ni l'autre ne la constituent. Ces quantités mathématiques jouissent de diverses propriétés, comme de pouvoir être mesurées, divisées et nombrées, et ont de nombreux rapports, que les géomètres expriment dans leurs propositions, qui sont d'éternelle vérité: mais peut-on conclure de là, comme le fait Descartes, qu'elles sont des réalités?

Quoi qu'il en soit, l'existence des corps est dé-

montrée, dit Descartes, de ce que nous avons la faculté passive de sentir, et qu'il est clair qu'il n'y a rien en nous qui soit la cause efficiente, ou productrice, de nos sensations : d'où il résulte que ces causes sont hors de nous, et qu'elles ne peuvent être que les corps eux-mêmes, puisque ce sont ces causes extérieures, en tant qu'elles sont hors de notre pensée, que nous appelons corps. On pourrait toutefois supposer que Dieu nous suggère directement les idées et les sensations que nous leur attribuons, et que nous nous trompons en croyant que quelque chose d'extérieur agit comme cause efficiente sur nos sens : mais cela ne peut pas être, car Dieu n'est point trompeur.

C'est fort bien quant aux qualités sensibles des corps; mais s'il est vrai, comme il le dit ailleurs, que l'idée d'étendue soit innée, ou, ce qui revient au même, si c'est Dieu qui nous l'a suscitée ; il s'ensuivra qu'on n'aura pas démontré que les corps existent hors de nous en tant qu'ils sont étendus, ou qu'ils sont l'objet des démonstrations de géométrie; d'autant que l'étendue ne peut pas d'ailleurs agir directement sur nos sens : on sera donc en droit de supposer qu'ils ne sont pas réellement étendus. Or, sans rien changer à cette supposition, on a démontré que les corps existent en tant qu'ils touchent nos sens; d'où l'on devra conclure, si l'on veut raisonner comme Descartes, que les qualités sensibles des corps ne supposent point l'étendue, et que, par conséquent, elles en sont réellement distinctes, et peuvent exister sans elle.

§ 3.

Les objections qu'on a faites à Descartes relativement à l'essence des choses en général et aux vérités éternelles, ont provoqué de sa part des réponses assez curieuses, sur lesquelles nous jetterons un coup d'œil, en tâchant de les analyser.

D'abord, je suppose que je me représente deux lignes droites, en faisant abstraction de la largeur que je suis obligé de leur prêter pour qu'elles puissent, en quelque sorte, subsister par elles-mêmes; car, dans la réalité, une ligne n'est qu'un *rapport* entre deux surfaces contiguës, comme la surface n'est qu'un rapport entre deux solides, soit réels, soit imaginaires. Mais je ne puis me figurer ces deux lignes, sans me les représenter en même temps dans un certain *rapport* de situation, c'est-à-dire comme se touchant ou ne se touchant point, comme obliques ou perpendiculaires l'une à l'autre, comme parallèles entre elles ou suivant dans l'espace des directions différentes. En sorte que, pour le dire en passant, mais non hors de propos, je n'ai pas besoin d'avoir en moi l'idée de parallélisme, par exemple, pour que cette idée se présente à mon esprit, lorsque j'aperçois ou que je me figure deux lignes parallèles, quoique le parallélisme ne se trouve ni dans l'une ni dans l'autre; et qu'ainsi, l'on ne pourrait pas se prévaloir de cette raison, pour soutenir que quand cette idée se montre à nous pour la première fois, elle n'est déjà plus qu'un souvenir, et que les deux lignes parallèles ne peuvent être qu'un

signe qui la *rappelle,* et non une *cause* qui la *produit* : c'est en effet ce que penseront et chercheront à nous faire accroire certains philosophes; mais l'idée de parallélisme touche d'un peu trop près à l'idée de deux lignes parallèles, pour que cet exemple du moins ne soit pas suspect.

Revenons à notre sujet, et posons le cas où l'une des deux lignes touche l'autre en quelque point, vers le milieu, par une de ses extrémités, et lui soit perpendiculaire : elle formera avec elle deux angles égaux, qu'il me plaira d'appeler du nom d'angles droits, et chacun d'eux ne sera encore évidemment qu'un *rapport* entre deux lignes. Concevons à présent que ce rapport change, et que la perpendiculaire devienne oblique ; elle formera toujours avec l'autre ligne deux angles, l'un plus grand, l'autre plus petit qu'un droit : mais il est clair que les deux angles pris ensemble seront toujours égaux à deux droits ; car il ne sera pas possible que l'un n'ait pas gagné par ce changement tout ce que l'autre aura perdu : et comme cela est indépendant du degré d'obliquité, il en résultera que *toute ligne droite qui tombe obliquement sur une autre, forme avec elle deux angles qui équivalent à deux droits.* Voilà ce que tous les hommes concevront très-clairement et très-distinctement, et ce qui est vrai ; et comme cela sera toujours vrai et l'a toujours été, nous donnerons, avec Descartes, à ce *rapport* de quantité résultant de la comparaison des deux angles, ou à la proposition qui l'exprime, le nom de *vérité éternelle.* Ces sortes de vérités *universelles* et *nécessaires,* comme

chacun le conçoit, sont en très-grand nombre : il en est qui semblent plus ou moins compliquées, plus ou moins difficiles à saisir ; mais elles ne sont toutes, en effet, que des transformations des vérités les plus simples. Et, comme dès notre enfance, nous avons aperçu confusément plusieurs de ces vérités, ou de ces rapports simples, lorsque nous venons à y réfléchir pour la première fois, souvent il ne nous semble pas que nous apprenions rien de nouveau ; et c'est peut-être ce qui a fait croire à Descartes que leurs idées nous étaient innées. Que sont donc ces vérités éternelles en elles-mêmes, ou hors de nous ? des attributs, des *rapports nécessaires*, existant entre les choses ; et en nous ? les idées que nous avons de ces attributs et de ces rapports. Nous nous formons cependant beaucoup d'idées qui n'ont, ou dont nous n'avons vu, aucun modèle hors de nous, ce qui n'empêche pas qu'on n'en puisse tirer quelques vérités : par exemple, il se pourrait qu'à la rigueur, il n'y eût dans le monde aucun triangle équilatéral, ou dont les côtés fussent parfaitement égaux, et toutefois il n'en serait pas moins vrai que *dans tout triangle équilatéral, les trois angles sont égaux entre eux.* Mais que signifie cela ? Rien autre chose sinon que, s'il existait un triangle équilatéral, tel que nous le concevons, ses angles seraient nécessairement égaux entre eux ; ou que l'idée que nous nous formons d'un tel triangle, en nous représentant trois lignes d'égale longueur, et se touchant deux à deux par leurs extrémités, est inséparablement liée à l'idée de l'égalité de ses trois angles : car il faut

remarquer qu'il nous est impossible de concevoir une chose, quelle qu'elle soit, sans nous représenter en même temps certains de ses attributs et de ses rapports, qui en sont inséparables, de telle sorte que la chose ne peut pas plus exister ou se concevoir sans ces attributs, que ceux-ci sans la chose à laquelle ils appartiennent ; par exemple, je ne pourrais imaginer un triangle quelconque, sans me figurer trois angles et trois côtés dont les directions sont différentes.

Maintenant, Descartes soutient que les vérités éternelles, qu'il ne distingue point de l'essence des choses, et que nous avons vues n'être que les *rapports* nécessaires que les choses ont entre elles, ou l'idée et l'expression de ces rapports, sont des êtres d'une nature particulière, *indépendants des choses mêmes et de nos idées*, et qui ont été *créés*, mais de toute éternité (qui, par conséquent, suivant sa doctrine, ne peuvent subsister que par une création continuée, sans laquelle ces vérités éternelles cesseraient d'être vraies, ou d'exister).

Pour rendre ceci plus clair, on nous dira peut-être, que ces vérités éternelles, ou ces essences, n'ont pas existé *formellement* dans le monde de toute éternité ; mais qu'elles ont toujours existé *éminemment* dans l'entendement divin, comme elles existent *objectivement* (1) dans l'esprit de l'homme depuis sa création ; et que par là on peut concevoir comment, les essences étant distinguées des existences, que

(1) Aujourd'hui l'on dirait peut-être *subjectivement;* car l'*objectif* des métaphysiciens de nos jours ne diffère point du *formel* de Descartes.

Dieu a également créées, mais non pas de toute éternité, elles ont pu être avant ces dernières. Serait-ce à dire simplement, que Dieu avait l'idée des choses et de leurs rapports avant qu'elles existassent réellement ? Cela se comprendrait. Mais si l'on ajoute que les idées de Dieu ne diffèrent point des essences des êtres réels, et qu'elles les *constituent*, ne s'ensuivra-t-il pas que Dieu et le monde ne sont qu'un ? De quelque manière que l'on explique ces choses, il en résultera toujours des contradictions ou des absurdités.

Tout ce qui est l'objet de nos méditations, selon Descartes, peut être partagé en deux classes. La première comprend les choses qui existent indépendamment de notre pensée, comme les *substances*, soit intelligentes, soit matérielles, et les *propriétés* ou les attributs de ces substances. Quant aux *phénomènes*, il les range parmi les propriétés, dont il ne croit pas devoir les distinguer, ce qui est la source de mille erreurs. Ces phénomènes peuvent être attribués, dit-il, ou à l'âme seule, comme par exemple, l'action de réfléchir et la conception de quelque idée (mais comment ceux-ci sont-ils indépendants de notre pensée ?) ; ou au corps seul, comme le choc mécanique ; ou bien à l'union du corps et de l'âme, comme nos sensations, nos appétits, nos sentiments et nos passions.

La deuxième classe renferme toutes les vérités éternelles ou notions communes, lesquelles n'ont aucune existence hors de notre entendement. Ces vérités ne sont pas de simples *idées* de rapport qui

résultent de la comparaison d'autres idées, ce sont des *jugements* par lesquels on affirme ou l'on nie certains rapports de convenance ou de disconvenance plus ou moins généralisés ; comme par exemple que *l'on ne saurait faire quelque chose de rien.*

Selon moi, ces jugements, ou ces vérités, en tant que nous y pensons ou que nous les concevons actuellement, sont bien réellement des *phénomènes* intellectuels, qui ont, comme tous les autres, leur cause conditionnelle dans l'entendement ou telle autre propriété de l'âme, et leur cause efficiente dans les rapports qui existent entre certaines idées ou certaines choses, et que nous avons généralisés ; rapports qui agissent sur l'intelligence qui les aperçoit, comme les objets matériels agissent sur les sens. En sorte que tout ce qui est ou existe se réduit à des substances, des propriétés et des phénomènes, et que tout ce qui n'est pas directement l'une ou l'autre de ces choses, n'est rien qu'un rapport entre quelques-unes d'entre elles : d'où il suit que toute vérité n'est hors de nous, qu'une relation (nécessaire ou contingente), et en nous, qu'un phénomène.

§ 4.

Descartes nomme *idée* tout ce qui est dans notre esprit lorsque nous concevons une chose, de quelque manière que nous la concevions. Tout ce que nous concevons sans image est une idée du pur esprit, et tout ce que nous concevons avec image en est une de l'imagination. Il distingue ainsi, et c'est à juste titre, l'imagination de l'esprit, ou de la conception

pure. Au reste, toute idée est une modification de l'âme, et il n'y a pas, dit-il, d'autre différence entre l'âme et ses idées, qu'entre un morceau de cire et les formes diverses qu'il peut recevoir (ce qui se concilie difficilement avec la doctrine des idées innées). Il dit aussi qu'il entend par idée la forme de toute perception, et sous cette dénomination de perception il comprend tout ce que l'esprit conçoit, et tout ce que l'âme sent ; ce qui veut dire, sans doute, tout ce dont elle a conscience.

Il donne ainsi au mot *idée* un sens très-précis, quoique d'ailleurs assez étendu. On peut donc s'étonner qu'il n'ait pas voulu distinguer les idées, ou plus généralement, les phénomènes de l'âme, de leurs causes *conditionnelles*, c'est-à-dire des propriétés passives en vertu desquelles elle sent et elle conçoit, lorsque des causes *efficientes* agissent sur elle.

Aussi, quoiqu'il prétende que beaucoup d'idées, et entre autres les notions simples et primitives dont se composent nos pensées, se trouvent naturellement en nous, on peut demander si en effet il admet des idées innées. Voici comme il s'exprime d'abord dans ses Méditations.

« Entre mes idées, les unes me semblent être nées avec moi, les autres, étrangères et venir du dehors. Car que j'aie la *faculté* de concevoir ce que c'est qu'on nomme en général une chose, ou une vérité, ou une pensée, il me semble que je ne tiens point cela d'ailleurs que de ma nature propre ; mais si j'entends quelque bruit, si je vois le soleil, si je sens de la chaleur, jusqu'à cette heure j'ai jugé que ces *sentiments*

procédaient de quelques choses qui existent hors de moi. »

Descartes a raison : mais il faut faire attention que ce qu'il dit des idées innées ne se rapporte point aux *idées* elles-mêmes, mais aux *propriétés* passives de l'âme dans lesquelles elles existent en puissance, et qui en sont les causes conditionnelles : or, dans ce sens, non-seulement quelques idées, mais toutes nos idées, et même toutes nos sensations, sont innées, puisqu'il n'en est pas une qui ne suppose, dans l'âme, une propriété sans laquelle la cause efficiente qui la produit demeurerait sans effet, ou du moins aurait un effet tout autre que celui qu'elle produit en vertu de cette propriété ; et l'*ouïe* est aussi nécessaire pour percevoir un son, que la *conception* pour connaître une vérité. Il n'a pas moins raison lorsqu'il dit que certaines idées viennent du dehors ; mais il est évident qu'il n'entend plus parler ici de leurs causes conditionnelles, ou des propriétés passives de l'âme ; il serait trop absurde de soutenir qu'aucune de ces propriétés ne nous arrive du dehors, et qu'elles ne sont pas toutes nées avec nous : il veut dire seulement que ces idées ont leurs causes efficientes, ou productrices, hors de l'âme, ce qui est incontestable : mais, dans cette acception, aucune idée, quelle qu'elle soit, n'est innée ; car, quoique toutes nos idées se forment en nous, et que toutes aient leurs causes conditionnelles dans l'âme même, aucune d'elles n'a originairement dans l'âme sa cause efficiente. Je dis originairement, parce qu'une idée peut naître actuellement d'autres idées déjà acquises, entre lesquelles l'âme

apercevra un nouveau rapport, ce qui constituera une nouvelle idée : mais aucune idée ne peut avoir sa cause productrice, ou efficiente, dans quelque propriété de l'âme ; car, si cela était, toute propriété étant permanente, l'idée qui en dépendrait le serait aussi, et nous l'aurions continuellement présente à l'esprit, l'effet étant inséparable de sa cause. Pour rendre ceci plus sensible, comparons une idée aux vibrations d'un corps sonore : il est clair que ces vibrations, qui ont leur cause conditionnelle dans l'élasticité de ce corps, et leur cause productrice dans le choc d'un corps étranger, seraient continues comme l'élasticité elle-même, si la cause qui les produit était, comme l'élasticité, une propriété inhérente à ce corps sonore. Il n'y a donc rien en nous qui soit la cause efficiente de nos *premières* idées, ou qui les produise. Et je ne pense pas non plus qu'aucune idée, considérée en elle-même, puisse exister sans cause, et soit ainsi véritablement innée. Mais à cet égard, il peut y avoir quelque doute sur le sentiment de Descartes, parce qu'en général, comme je l'ai dit, il ne distingue point les *propriétés*, soit des corps, soit de l'âme, de leurs *phénomènes*.

Toutefois il pense que l'idée de l'étendue est naturellement née avec nous, et que, quand nous examinons pour la première fois les diverses figures des faces qui terminent les corps, les idées de ces figures ne sont en effet que des souvenirs. Or il me semble qu'il ne s'agit ici ni des causes conditionnelles ni des causes efficientes de ces idées, mais des idées elles-mêmes.

Quelle différence y a-t-il entre une idée actuellement acquise, et cette même idée renouvelée, ou le souvenir de la chose dont nous avons l'idée ? C'est que la première ne peut naître que par la présence de l'objet dont elle est l'idée, ou plus généralement de la cause qui la produit; et que la seconde peut se reproduire par la seule présence, soit extérieure, soit intérieure, d'une cause, d'un signe avec lequel l'objet n'a souvent d'autre rapport que celui d'une coexistence dans l'espace ou dans le temps. Ainsi, pour avoir l'idée de la figure d'un homme que je ne connais point, il faut que je le voie, soit en nature, soit dans un portrait d'une ressemblance parfaite; mais une fois cette idée acquise, elle pourra se reproduire par la seule présence, soit hors de moi, soit à ma mémoire, d'un dessin mal fait qui n'aura tout au plus avec son original qu'un trait de ressemblance, ou même du cadre dans lequel j'aurai vu le portrait de cet homme. Or Descartes soutient que, quand l'idée d'un triangle, par exemple, ou celle d'une simple ligne droite, se montre, ou se réveille pour la première fois dans notre esprit, c'est par la présence de signes qui n'ont que des rapports éloignés avec un triangle ou une ligne droite, de façon que si ces idées n'étaient pas originairement en nous, ces mêmes signes ne pourraient pas les rappeler. Et quels sont les signes qui réveillent ces idées du triangle et de la ligne droite ? Ce ne sont pas toutes sortes de signes, mais ce sont les faces triangulaires de certains corps, ce sont les lignes tracées sur le papier avec de l'encre ou un crayon, et qui ne sauraient nous *donner*

les idées dont il s'agit ; car, dit-il, ces lignes et les arêtes de ces faces ne sont pas véritablement droites, puisque le microscope y fait toujours apercevoir des ondulations et des sinuosités sans nombre. Mais il était facile de lui répondre, que, s'il faut un microscope pour découvrir ces inégalités, la vue simple ne les aperçoit pas ; qu'ainsi elles sont pour nous comme si elles n'étaient pas, et que par conséquent, tout irrégulières que sont ces lignes, nous ne voyons réellement en elles que des lignes droites. Donc l'idée de la ligne droite peut s'acquérir par l'intermédiaire des sens ; et une fois cette idée acquise, nous pouvons, en vertu de l'imagination, nous représenter toutes sortes de figures terminées par des droites, quand même nous n'en aurions jamais vu de semblables. On peut ajouter à cela, que lorsqu'un signe nous rappelle un objet, auquel il ne ressemble pas, nous avons en même temps l'idée de cet objet et celle du signe qui le rappelle ; tandis que l'idée que *rappelle* la vue d'un triangle tracé sur le papier ne diffère point de celle, quelle qu'elle soit, que fait *naître* ce triangle. C'est une conséquence du principe de Descartes, que, si nous n'avions pas en nous l'idée de la ligne droite, nous ne pourrions jamais l'acquérir, et qu'une ligne tracée avec de l'encre ne pourrait faire naître en nous que l'idée d'une ligne sinueuse, comme lorsque nous la voyons avec le microscope. Cela est-il vraisemblable ?

On voudra savoir peut-être quel rôle je fais jouer, dans la formation des idées, à la réflexion et à toutes les propriétés actives, à toutes les *facultés* de l'esprit.

Je répondrai, et je crois que c'était aussi l'opinion de Descartes, que toutes ces facultés se réduisent, en dernière analyse, à l'attention, et que l'attention ne produit rien; qu'elle ne fait que rendre les idées, ou les choses que l'âme considère plus claires et plus distinctes, en concentrant sa lumière intellectuelle sur tel point à l'exclusion de tous les autres; qu'elle est, pour celui qui médite, ce que la lunette astronomique et le microscope sont pour l'observateur de la nature; qu'elle découvre, ou nous fait découvrir, ce qui existe, mais qu'elle ne crée point; qu'elle nous fait apercevoir des propriétés, des rapports, des phénomènes, mais qu'elle ne les fait point naître, qu'elle ne les engendre point. Elle n'engendre aucune idée, et ce n'est pas elle qui *conçoit*.

Cela n'empêche pas que, sans l'usage de ces facultés de l'esprit, nous ne pourrions avoir aucune connaissance certaine, aucune idée claire et distincte: car enfin, pour bien voir, il faut regarder; pour bien entendre, il faut écouter, c'est-à-dire être attentif; comme il faut être attentif pour avoir conscience de ce qui se passe en nous, et réfléchir, pour apercevoir de nouveaux rapports.

Il résulte de ce qui précède: 1° qu'il n'y a pas plus d'idées innées que de sensations innées; 2° que toute sensation, tout sentiment, toute idée, toute notion, en un mot tout phénomène intellectuel ou moral, suppose, dans l'âme, quelque propriété passive, dans laquelle il existe en puissance, et qui en est la cause conditionnelle, je veux dire la condition indispensable sans laquelle la cause efficiente, qui le produit,

ou le fait passer de la puissance à l'acte, n'agirait pas autrement que sur un automate; 3° que toute idée, de quelque nature qu'elle puisse être, a directement ou a eu originairement sa cause efficiente dans les objets extérieurs, physiques ou moraux, ou dans les rapports qu'ils ont entre eux, en tant qu'ils agissent sur l'entendement par l'intermédiaire des sens; et 4° enfin, que les propriétés actives, ou facultés de l'âme, telles que l'attention et la réflexion, ne produisent aucune idée, mais qu'elles dirigent et rendent, en quelque sorte, plus intenses les propriétés passives par lesquelles l'âme les conçoit, ou, ce qui revient au même, qu'elles éclairent les objets que l'âme considère.

ESSENCE.

La philosophie avait autrefois adopté certains êtres créés par l'imagination de l'homme, dont elle avait fait comme autant de petits dieux, devant lesquels elle se prosternait, en quelque sorte, et qui étaient l'objet de ses plus sérieuses et de ses plus profondes méditations. Mais, malgré l'espèce d'immortalité qu'on leur attribuait, le flambeau de l'expérience et celui de la saine raison les ont fait, pour la plupart, évanouir comme des ombres.

Parmi ces êtres métaphysiques étaient en première ligne les *essences* des choses, desquelles dérivaient toutes leurs propriétés; et quoique ces dernières fussent périssables ou changeantes, les essences, *existant de toute éternité*, étaient indestructibles et absolument inaltérables. Chaque corps, ou plutôt chaque espèce de corps, avait une essence particulière : un chêne, par exemple, avec ses branches et ses racines, ou l'espèce d'arbre appelé chêne, avait une essence que rien ne pouvait ni corrompre ni détruire.

Supposons cependant qu'un chêne, ou même que l'espèce entière soit actuellement dévorée par les flammes, et se réduise ainsi, partie en cendres, substance composée de plusieurs autres, partie en différents autres corps, et principalement en carbone, qui, se combinant avec une des parties constituantes de l'air, se convertira en gaz acide carbonique, dont la nature

est fort différente de celle du carbone, de la cendre, et surtout de l'arbre appelé chêne : que deviendra l'essence de celui-ci dans toutes ces métamorphoses?

Le fait est que la chimie moderne a fait subir aux corps tant de transformations et leur a fait si souvent changer de nature, tantôt par ses décompositions, ses analyses, tantôt par ses combinaisons nouvelles, que toutes ces entités, ne sachant plus que devenir, ont entièrement abandonné le monde savant, pour se réfugier dans le cerveau de quelques métaphysiciens idéalistes, qui ne s'occupent point de sciences physiques, et qui confondent ensemble les essences, les idées générales et les axiomes.

Suivant eux, non-seulement les idées des genres et des espèces, et toutes les autres idées générales (qui, nous en convenons, ont dû exister de toute éternité dans l'entendement divin, *à titre d'idées*), mais surtout celles de ces rapports simples que l'on nomme axiomes et *vérités nécessaires*, représentent, ou même constituent les essences des choses ; et ces essences, ou les objets de ces idées universelles, quels qu'ils soient, sont des réalités, des êtres qui existent hors de notre entendement. De là le nom de *réalistes*, qu'on a donné aux partisans de cette doctrine, qui a été celle de plusieurs philosophes, et que M. Cousin trouve en partie vraie, en partie fausse.

« Locke déclare expressément que ce qu'on appelle général et universel est un ouvrage de l'entendement, et que l'essence *réelle* n'est autre chose que l'essence *nominale*.

« La force du réalisme réside dans les idées géné-

rales *qui impliquent invinciblement l'existence extérieure de leurs objets;* ce sont *les idées générales, universelles et nécessaires.*

« Le nominalisme pense que les idées générales ne sont que des mots; le réalisme pense que les idées générales supposent quelque chose de réel : des deux côtés, égale vérité, égale erreur. Oui, sans doute, il y a un très-grand nombre d'idées générales qui sont purement collectives, et qui ne représentent rien autre chose que les qualités communes des objets, sans impliquer aucune existence; et, en ce sens, le nominalisme a raison. Mais il est certain aussi qu'il y a des idées générales qui supposent l'existence réelle de leur objet : le réalisme s'appuie sur cette base, qui est incontestable. »

Pour prouver ce qu'il avance, M. Cousin ne cite qu'un seul exemple, et qui est fort suspect, celui de l'espace, ou du vide absolu.

D'abord l'*espace* et le *temps,* outre qu'ils n'ont rien de commun avec des *axiomes,* des *vérités universelles et nécessaires,* sont des êtres si essentiellement différents de tous les autres, qu'il est certainement plusieurs choses que l'on peut affirmer d'eux et qu'on ne pourrait dire d'aucun autre, ce qui est réciproque; en sorte que, quel que soit le fait que l'on veuille prouver, on ne doit jamais se prévaloir de l'exemple de ces êtres métaphysiques.

En second lieu, il n'est même aucun genre de chose dans lequel on puisse les ranger ; car ils ne sont, ou ne paraissent être, ni substances, ni essences, ni propriétés, ni phénomènes, ni rapports; et il

est bien singulier de vouloir démontrer que certains êtres ont une réalité hors de nous, par l'exemple de l'espace, qui, d'une part, n'a rien de commun avec ces êtres, quels qu'ils soient, et d'une autre part, ne paraît avoir lui-même aucune réalité.

Mais en supposant même que l'espace fût un être réel, et qu'il ne formât pas, avec le *temps*, une catégorie à part, on ne pourrait pas encore le prendre pour exemple dans le cas dont il s'agit ; et c'est ce que je veux prouver par un argument direct, ou plutôt par une simple observation très-facile à saisir.

Le mot *espace* a deux significations. Souvent on entend par là, ou la place qu'un corps occupe, ou l'intervalle qui le sépare des corps qui l'avoisinent. Ici, un espace, ou l'espace, en général, est une étendue non-matérielle et limitée, considérée indépendamment de sa figure, de la grandeur de ses dimensions, en un mot, de tout ce qui pourrait la différencier des autres espaces, ou, pour mieux dire, c'est le rapport commun qu'ont entre eux tous les espaces particuliers ; et, dans ce sens, il est de la dernière évidence, M. Cousin en conviendrait lui-même, que l'espace en général, qui n'est ici qu'une idée collective, n'a pas plus de réalité que l'homme, que l'arbre, que le livre en général.

Plus souvent encore, du moins en métaphysique, on entend par espace *l'immensité*, qui renferme tous les espaces relatifs et particuliers, et qui ne forme qu'un seul être, un seul tout, dont les espaces déterminés ne sont que des portions. Or, dans ce sens, il n'y a point d'espace *en général*, pas plus qu'il n'y a

d'univers en général, de Dieu en général : et ainsi, supposé que l'espace soit un être réel, l'idée de *l'espace en général,* qui se réduit ici à l'idée de *l'espace,* n'est point une idée générale; cette idée est, au contraire, toute particulière, c'est-à-dire qu'elle est celle d'un être particulier, et si particulier, qu'il est seul de son genre.

Ainsi, dans le premier sens, *l'idée* de l'espace en général est une *idée générale ;* mais *l'objet* de cette idée, ou l'espace en général, *n'a aucune réalité ;* et dans l'autre acception, *l'espace en général,* puisqu'on se sert de cette expression impropre, est, à la vérité, du moins par hypothèse, *un être réel;* mais *l'idée* de l'espace en général *n'est point une idée générale.*

La preuve de M. Cousin n'est donc fondée que sur un exemple mal choisi et sur une équivoque.

SUBSTANCE.

Toutes les choses que nous nous représentons comme des êtres réels, et que nous désignons sous le nom commun de *substances*, se révèlent et se font connaître à nous par leurs différentes manières d'être ou d'agir, que nous nommons leurs attributs, leurs propriétés ou qualités, et que les anciens philosophes appelaient leurs *formes*. Mais nous ignorerons toujours ce que les substances sont en elles-mêmes, s'il est vrai qu'il y ait en elles, comme on le prétend, autre chose que ce que nous y apercevons, c'est-à-dire autre chose que les propriétés ou attributs par lesquels elles manifestent leur existence : et c'est ce que je veux examiner, sans prétendre néanmoins résoudre cette importante question.

En considérant cette pièce de monnaie, ce morceau d'or que je tiens entre les doigts, je remarque sa grandeur, sa figure ronde et aplatie, sa couleur jaune, son éclat, sa pesanteur, sa solidité. Mais n'y a-t-il point sous toutes ces formes, qualités ou manières d'être, quelque chose de caché, *qui ne tombe pas sous les sens*, et qui leur sert comme de soutien? Il n'est personne peut-être qui n'incline à penser, qu'en effet, il existe quelque chose de très-réel sous ces formes diverses.

Mais cela ne viendrait-il pas aussi de ce que, voyant assez souvent dans certains corps quelques-unes de leurs propriétés s'altérer et périr même

tout à fait, sans qu'ils cessent pour cela d'exister, ni qu'ils perdent rien de leur masse, ou de leur quantité, nous sommes entraînés, malgré nous, par un de ces jugements précipités que nous faisons à notre insu, dans cette conséquence, fausse assurément, qu'un corps perdrait en vain toutes ses propriétés, qu'il n'en existerait pas moins : sans faire attention que, quelles que soient celles qu'il perde réellement, ce qui reste n'est toujours, pour nous, qu'un assemblage de différentes propriétés ; que lorsqu'il en perd une, c'est ordinairement pour en prendre une autre contraire ou différente ; qu'il en est même qu'il ne saurait jamais perdre en réalité, ou sans lesquelles nous ne pourrions pas concevoir son existence ; et qu'enfin, si, par des abstractions successives de l'esprit, nous venions à les lui enlever toutes jusqu'à la dernière, il ne resterait rien d'intelligible, ou dont nous pussions avoir la moindre idée ?

Il semble néanmoins que, pour avoir telle ou telle qualité, ou manière d'être, il faut d'abord être, ou exister, et que des qualités, quelles qu'elles soient, ne pourraient pas subsister sans un sujet qui en fût comme le soutien.

C'est là, quoi qu'il en soit, ce qu'on avait d'abord nommé *substance* (ce qui est dessous). Et, réalisant une abstraction de l'esprit, c'est-à-dire, attribuant une existence indépendante et réelle à une chose qui n'existe tout au plus qu'en idée, on a cru d'abord que la substance pouvait exister indépendamment de toute qualité.

C'est ainsi que les anciens philosophes, qui appelaient *matière première* la substance des corps, ou le sujet, le soutien de leurs formes diverses, ont supposé que cette matière première avait été avant toute espèce de manière d'être : c'est pourquoi ils l'ont nommée *matière informe*, ou sans forme, c'est-à-dire sans attributs, sans propriétés.

D'autres philosophes, parmi les modernes, ont fait observer que, si une qualité, un attribut, une manière d'être, ne saurait exister sans un sujet ; réciproquement, ce sujet ne peut pas subsister sans une manière d'être quelconque, et qu'ainsi la matière première, ou matière informe des anciens, n'était qu'une chimère : en effet, est-il possible d'exister sans exister de telle ou telle manière ? Ils en ont conclu que la substance du corps n'était, en réalité, qu'une seule et même chose avec ses propriétés, du moins avec ses propriétés essentielles, et que, si nous pouvons les considérer séparément par abstraction, elles sont inséparables en effet : qu'ainsi, nommer une substance, c'est nommer les propriétés, ou manières d'être sans lesquelles elle ne saurait exister ; et réciproquement, nommer ces propriétés, c'est nommer le sujet que l'on suppose en être le soutien.

D'après ces considérations, ils ont défini la substánce, *une collection, un assemblage de qualités, ou propriétés diverses, les unes essentielles, les autres accidentelles*. Mais il fallait ajouter : *qui peuvent exister séparément et indépendamment de toute autre collection de propriétés*. Car, par exemple, les végétaux,

outre certaines qualités qu'ils ont en commun avec les corps non organisés, en possèdent plusieurs qui leur sont propres, et dont les corps bruts ne jouissent pas : mais la réunion de celles-ci ne forme point une substance à part, puisqu'elles n'existent pas indépendamment des propriétés générales de la matière. Je pense aussi que les *propriétés accidentelles* ne doivent pas entrer dans la définition de la substance ; parce que ces propriétés sont corruptibles ou changeantes, et que la substance, qui peut d'ailleurs exister sans elles, est identique et impérissable.

Il y a, ou doit y avoir, dans toute substance au moins une propriété essentielle qui en détermine la nature, et qui, selon moi, constitue la substance elle-même. Mais cette propriété, dans les corps, n'est point une chose qui ne tombe pas sous les sens ; au contraire, elle est la seule, à proprement parler, qui affecte les sens : car toutes les autres propriétés en vertu desquelles les corps peuvent agir sur nous, ne sont que des modifications de celle-là ; de même que nos sens, autres que le toucher, ne sont que des modifications de celui-ci : et cette propriété essentielle des corps, c'est l'impénétrabilité, ou l'étendue impénétrable.

Ceux qui admettent dans les corps quelque chose qui ne tombe pas sous les sens, et qu'ils appellent substance, appliquent à la substance ce que je viens de dire de la propriété essentielle qui la constitue : parce qu'ils se fondent sur ce préjugé évidemment faux, que toutes les propriétés des corps, sans exception, sont purement accidentelles ; ou parce qu'ils les

conçoivent comme telles, bien qu'ils disent quelquefois le contraire. Leur erreur vient peut-être de ce qu'ils confondent la dureté et la solidité, qualités relatives et conséquemment accidentelles, avec l'impénétrabilité absolue, ou pour mieux dire, avec l'étendue impénétrable, qui constitue la matière.

« Le tact vous donne l'idée de solide; la vue et les autres sens vous donnent l'idée des autres qualités premières et secondes. Mais quoi! s'écrie M. Cousin, est-ce qu'il n'y a que ces qualités? est-ce qu'en même temps que les sens vous donnent le solide, la couleur, la figure, la mollesse, la rudesse, etc., vous ne croyez pas que ce ne sont pas là des qualités en l'air, mais bien des qualités de quelque chose qui est réellement, et qui, parce qu'il est, est solide, dur, mou, a une couleur, une figure, etc. Vous n'auriez pas l'idée de ce quelque chose, si les sens ne vous donnaient l'idée de ces qualités; mais vous ne pouvez avoir l'idée de ces qualités sans l'idée de ce quelque chose d'existant; c'est là la croyance universelle, laquelle implique la distinction des qualités et du sujet de ces qualités, la distinction des *accidents* et de la *substance*. Que celle-ci soit matérielle ou spirituelle, elle ne nous est donnée ni par les sens, ni par la conscience; c'est une révélation de la raison dans l'exercice des sens et de la conscience. »

Il faut sans doute distinguer la substance de ses accidents, ou propriétés accidentelles : mais la question est de savoir, et se réduit à savoir, si, dans une substance, dans un être réel, il n'y a que deux choses, comme je le crois : des qualités accidentelles, et quel-

que chose d'invariable, soit qu'on l'appelle substance ou propriété essentielle, mais qui, dans les corps, tombe sous les sens : ou bien s'il y en a trois, savoir, des propriétés accidentelles, une ou plusieurs propriétés essentielles, et enfin une substance, ou quelque chose qui, même dans les corps, n'affecte point les sens, ce qui serait contraire à mon opinion.

M. Cousin ne fait aucune mention des propriétés essentielles, sans lesquelles néanmoins la substance ne peut ni se concevoir ni être. Il semble n'admettre dans les corps que des propriétés accidentelles qui seules touchent les sens, et une substance qui ne peut être saisie que par la raison pure : il s'écarte ainsi de la question comme de la vérité.

Voici une autre difficulté sur la substance considérée comme une chose distincte des propriétés essentielles qui la constituent.

« Je souhaiterais, dit Locke, que ceux qui appuient si fort sur ce mot *substance*, prissent la peine de considérer si, en l'appliquant, comme ils le font, à Dieu, cet être infini et incompréhensible, aux esprits finis et aux corps, ils le prennent dans le même sens et y attachent la même idée; et si, dans ce cas, il ne s'ensuivra pas que Dieu, les esprits finis et les corps, participant en commun à la même nature de *substance*, ne diffèrent les uns des autres que par la différente modification de cette substance? S'ils disent qu'ils appliquent le mot de *substance* à Dieu, aux esprits finis et à la matière, en trois différentes significations, et qu'il a trois différentes idées absolument

distinctes, ils nous rendraient service de vouloir bien nous faire connaître ces trois idées. »

Puisqu'il est impossible de se faire aucune idée de la substance comme sujet, comme soutien des qualités, soit du corps, soit de l'esprit, à plus forte raison, ceux qui l'envisagent ainsi ne pourraient-ils pas dire si la substance de l'esprit et celle du corps diffèrent ou non en quelque chose.

Il suffirait d'ailleurs, pour prouver que l'esprit est immatériel, et indépendant du corps quant à son existence, de démontrer clairement qu'il n'a aucune des qualités de la matière, ou que celle-ci ne peut ni sentir ni penser; en un mot, que l'intelligence et l'impénétrabilité s'excluent mutuellement, et qu'ainsi elles ne peuvent être unies en un même sujet : ce qui n'empêcherait pas du reste que le sujet des qualités du corps ne pût être le même que celui des attributs de l'âme, comme l'impénétrabilité de l'or est la même que celle de l'eau.

Quelques philosophes, et Spinosa entre autres, ont prétendu qu'effectivement il n'y a qu'une substance, laquelle peut être modifiée d'une infinité de manières différentes, et que cette substance est Dieu. En sorte que Dieu, l'âme humaine et le monde matériel, ne sont, au fond, qu'une seule et même chose.

Si ces philosophes ont voulu dire qu'il n'y a en réalité dans l'univers qu'*un seul être indivisible*, et que cet être unique est Dieu , ce serait mal employer son temps que de prendre la peine de démontrer l'absurdité d'une pareille extravagance, qui se réfute assez d'elle-même.

S'ils ont entendu qu'il y a autant d'êtres distincts que nous pouvons l'imaginer, mais qu'ils ne diffèrent point les uns des autres par leur nature intime, ou le fond même de leur substance, ce que d'ailleurs on ne pourra jamais prouver; qu'importe, pourvu qu'en effet, ils diffèrent par ce que nous appelons leurs attributs essentiels, qui constituent, *pour nous*, leur essence absolue, et leur substance même, puisque nous ne voyons rien au delà..... que des mots vides de sens? qu'importe, dis-je, s'il y a effectivement entre Dieu et un caillou toutes les différences caractéristiques qui distinguent pour nous ces deux êtres?

Ce qui importe en tout ceci, est de bien distinguer dans toute substance, autre que Dieu, deux choses: l'une qui peut changer, et qui en effet varie sans cesse; l'autre qui reste, au fond, toujours la même, soit qu'on la nomme substance ou propriété essentielle; soit que, dans les corps, elle tombe ou ne tombe pas sous les sens.

Mais que la substance considérée comme une chose distincte de ses attributs essentiels existe réellement ou ne soit qu'une chimère, ce que jamais personne ne pourra décider, je demeure convaincu que l'idée que nous avons de cette chose n'est qu'un préjugé, vrai ou faux, et non une notion innée, comme le pensent Descartes et d'autres philosophes.

TEMPS.

§ 1.

Il ne paraît pas que les métaphysiciens se soient bien sérieusement occupés à établir une distinction entre les notions de la durée et du temps, ni même qu'aucun d'eux ait eu des idées bien arrêtées là-dessus. S'il y a une différence réelle dans la signification de ces mots, qui, dans un grand nombre de cas, sont pris indifféremment l'un pour l'autre, j'ignore en quoi elle consiste, et je ne me propose point de faire des recherches à ce sujet. Mais, afin de leur donner un sens bien déterminé, non absolu, mais relatif, ou d'établir entre eux une distinction bien tranchée, comme de fait il est nécessaire, si nous voulons fixer nos idées et éviter toute équivoque ; je supposerai que, quelle que soit la différence qu'il y a entre l'*étendue* et l'*espace,* il en existe une analogue entre la *durée* et le *temps;* et je dirai, en conséquence, que le temps est à la durée, ce que l'espace est à l'étendue, ou que la durée est à l'étendue, ce que le temps est à l'espace.

Figurons-nous plusieurs événements se succédant les uns aux autres, mais non pas sans interruption. Chacun d'eux aura une durée plus ou moins longue, et, puisqu'ils ne se suivent pas immédiatement, il se trouvera, si je puis m'exprimer ainsi, entre deux événements voisins, une sorte de vide, que j'appelle intervalle de *temps* : et cet intervalle de temps aura lui-même une durée quelconque, comme l'es-

pace, ou la distance qui sépare deux corps, a une étendue tout aussi bien que ces corps eux-mêmes.

S'il fallait absolument, et par assimilation, classer l'espace et l'étendue, le temps et la durée, parmi les substances ou parmi les accidents, les propriétés ; je rangerais parmi les substances l'espace et le temps, et parmi les propriétés, la durée et l'étendue.

Celles-ci peuvent être considérées comme des attributs de tout ce qui existe, même comme des attributs du temps et de l'espace, qui d'ailleurs n'ont aucune des propriétés qui caractérisent les choses matérielles.

Le temps et l'espace sont comme la trame et la chaîne d'un canevas, sur lequel seraient représentés tous les objets de la nature. Mais de même qu'un tableau ou un ouvrage fait à l'aiguille n'est point une transformation de la toile sur laquelle l'artiste a travaillé, de même aussi, les propriétés des corps et les facultés de l'esprit ne sont point des modifications de l'espace et du temps.

Nous concevons d'ailleurs que l'espace et le temps ont une existence hors de notre entendement et indépendante de celle de toute autre chose : c'est pourquoi on peut les assimiler à des substances. Cependant, comme on ne distingue que deux sortes de substances, de même que deux sortes de propriétés, les matérielles et les spirituelles, et que hors de là il n'y a rien de réel pour nous ; il ne nous est pas possible de regarder le temps et l'espace comme des êtres réels. D'ailleurs nous ne leur reconnaissons pas d'autre propriété, si je puis ainsi dire, que d'être, l'un éten-

du, l'autre durable. C'est pour cela, sans doute, que le temps et la durée, malgré la différence qui les distingue, sont pris souvent l'un pour l'autre, et qu'il en est de même de l'espace et de l'étendue.

La durée d'une chose est, si je puis dire, égale à la place qu'elle occupe dans le temps; comme l'étendue d'un corps est égale à la place qu'il occupe dans l'espace.

De même que nous avons comparé la durée à l'étendue, considérés comme seuls caractères distinctifs du temps et de l'espace, nous comparerons aussi *l'instant* mathématique, l'instant proprement dit, au *point* mathématique, en disant, que l'instant proprement dit est au temps, ce que le point mathématique est à l'espace.

Je dis l'instant proprement dit, car souvent aussi l'on emploie ce terme pour désigner un *moment* très-court (qui répond au point physique), une durée extrêmement petite, mais non pas absolument nulle ou infiniment petite.

Un instant mathématique n'a aucune durée, comme un point mathématique n'a aucune étendue; si bien qu'il y aurait également contradiction de supposer que deux instants se succèdent immédiatement, et que deux points se touchent à la rigueur. Deux instants qui ne seraient séparés par aucun intervalle de temps coexisteraient, comme deux points qui ne seraient séparés par aucune distance coïncideraient nécessairement: il n'y aurait donc qu'un seul instant et qu'un seul point.

De même que le point mathématique sépare deux

lignes dont l'une est le prolongement de l'autre, l'instant proprement dit sépare deux faits qui se succèdent immédiatement.

On entend plus particulièrement par espace, celui qui comprend tous les corps : ses limites sont celles de l'univers, que l'on suppose fini, et au delà duquel on imagine pourtant, non sans raison dans ce cas, un espace ou un vide infini, que l'on appelle espace imaginaire.

Le temps est plus spécialement celui qui se trouverait compris entre l'époque de la création et celle où le monde rentrerait dans le néant, d'où l'on suppose qu'il a été tiré.

Dans ce sens, le temps n'est qu'une portion de l'éternité, et l'espace une portion de l'immensité.

Quelques métaphysiciens veulent qu'il y ait une différence *de nature* entre le temps et l'éternité.

L'éternité n'est pas autre chose, selon moi, qu'un temps sans limites, ou dont la durée est infinie ; comme l'immensité n'est qu'un espace sans bornes, dont l'étendue est également infinie.

Newton, si je ne me trompe, disait que la durée infinie, ou l'éternité, est un attribut essentiel de Dieu, et soutenait que c'est Dieu qui constitue la durée et le temps. Il me semble qu'il y a ici un renversement d'idées, et par suite une erreur manifeste. Si la durée est un attribut de Dieu (attribut qui en effet ne pourrait être qu'essentiel, comme ils le sont tous en Dieu), on ne peut pas prétendre que c'est Dieu qui la constitue : il faudrait dire plutôt que c'est la durée qui (avec d'autres attributs qui distinguent

Dieu des créatures) constitue l'essence ou la substance de Dieu : de même que nous ne disons pas que c'est la matière qui constitue l'impénétrabilité, ou l'étendue impénétrable, mais au contraire, que c'est l'étendue impénétrable qui constitue la matière. La raison en est que c'est par leurs attributs que nous connaissons et pouvons définir les substances, et non par les substances que nous pouvons connaître et définir leurs attributs.

Straton, de Lampsaque, croyait que le temps n'est pas, comme l'espace, divisible à l'infini. Pour moi, je pense que ni l'un ni l'autre n'est divisible en réalité, n'étant rien de réel ; mais que tous deux sont en idée divisibles indéfiniment. Les corps seuls, comme agrégats de points matériels, sont physiquement et réellement divisibles jusqu'à un certain point : mais leur étendue, comme celle de l'espace, est mathématiquement divisible à l'infini ; et il en est de même de la durée du temps et de celle des choses.

§ 2.

Voyons maintenant comment on acquiert l'idée de temps ou de durée.

Je crois pouvoir établir en principe, que nous ne saurions réfléchir, ou fixer notre attention, soit sur une sensation actuelle, soit sur l'objet présent qui la produit, ni par conséquent sur l'idée de cet objet, le souvenir de cette sensation, si elle avait toujours existé, et existé seule ; si elle n'avait pas été précédée, soit d'une sensation différente dans la même espèce, soit de l'absence de toute sensation : qu'enfin,

pour tout dire en un mot et parler d'une manière générale, nous ne pouvons acquérir une idée quelconque, qu'autant qu'un objet de comparaison nous la montre, en quelque sorte, et la fait ressortir, comme un fond noir ou de couleur fait ressortir et remarquer une figure blanche, et un fond blanc, une figure noire ou colorée.

Un homme qui verrait tout en jaune et qui aurait toujours vu de cette manière, n'aurait aucune idée de la couleur jaune comme modification de la lumière; cette couleur et la lumière ne seraient pour lui qu'une seule et même chose. Si, outre cela, la lumière avait constamment et partout également et uniformément brillé pour lui, sans que jamais il eût fermé les yeux, sans qu'il se fût jamais trouvé un seul instant dans l'obscurité, il n'aurait pas plus l'idée du jaune, ou de la lumière, que l'aveugle-né n'a l'idée, ou la connaissance des ténèbres où il se trouve plongé : ni l'un ni l'autre ne connaîtraient ni les ténèbres, ni la lumière; et si vous vouliez expliquer à ce clairvoyant-né, condamné à voir toujours, ce que c'est que des ténèbres, en lui disant que ce n'est rien que l'absence ou la privation totale de la sensation qui l'affecte actuellement, il ne vous entendrait pas plus, que l'aveugle à qui vous vous aviseriez de parler des couleurs. Mais si vous rendez à celui-ci l'usage de la vue, il aura l'idée de la lumière immédiatement après que la lumière aura frappé ses yeux, par la surprise que cette sensation nouvelle aura excitée en lui; et s'il rentre ensuite dans l'obscurité, ou s'il se souvient de son premier état, il acquerra en le comparant,

comme à son insu et sans le vouloir, avec celui qui l'a nouvellement affecté, l'idée de ténèbres ou d'obscurité, qu'il ne pouvait pas avoir eue avant l'épreuve qu'il vient de faire. Cette surprise, qui résulte du passage subit d'une sensation éprouvée à une sensation nouvelle, et qui les fait ressortir, qui les fait apercevoir, qui les fait remarquer ou connaître l'une par l'autre, est comme le choc de deux corps, qui change l'état de chacun d'eux : ces corps, avant leur rencontre, ne pouvaient agir en aucune manière; mais leur action est double, elle est réciproque, du moment qu'ils se touchent.

Il suit de là, que ce n'est qu'en comparant avec des choses durables, soit sensations ou objets extérieurs, des choses périssables ou changeantes, que nous pouvons avoir une idée distincte de la durée, et c'est ce que nous faisons, sans nous en appercevoir, mille fois le jour.

Il importe de faire observer que, puisque nous ne considérons ici les sensations que sous le rapport de leur durée, nous ne pouvons pas avoir égard à ce qui les différencie d'ailleurs ; et ce que je dis des sensations, je dois le dire de tout ce qui existe : ce n'est pas la diversité des objets extérieurs, ni celle des sensations et des idées, mais bien la différence qui se trouve dans leur durée même, qui pourra nous donner la notion du temps et de la durée.

Ce n'est point assez; il faut que ces sensations ou ces idées coexistent ; il faut que pendant la durée même d'une sensation qui se prolonge, ou tandis que notre esprit s'arrête sur une même idée,

comme cela arrive lorsque nous contemplons un objet unique qui lui-même ne varie pas, nous éprouvions successivement d'autres sensations plus courtes, que nous ayons d'autres idées qui puissent servir comme de mesure à la première.

De même que celui qui n'aurait éprouvé que des sensations sans limites dans nos organes, telles que, par exemple, celles de chaleur ou d'odeur, ne pourrait se former aucune idée de l'étendue ; de même aussi, celui dont les sensations ou les idées n'auraient ni commencement ni fin, ne saurait avoir aucune notion de temps ou de durée.

Nous n'avons donc une idée du temps que parce que les choses qui nous affectent ont une durée finie, que parce qu'elles changent, ou passent d'une manière d'être à une autre. Mais il ne faudrait pas en conclure, comme l'a fait Condillac, que durer, c'est changer. Durer est, au contraire, ne pas changer : une chose, sous le point de vue où nous l'envisagions d'abord, ne dure plus dès qu'elle change, et tout changement, tout passage d'un état à une autre manière d'être, termine une durée, une existence finie, et en commence une autre. Nous n'aurions, comme je l'ai dit, aucune idée des ténèbres, ou de l'obscurité, si la lumière ne nous était pas connue : mais vous n'en inférerez pas que les ténèbres ne sont pour nous que la lumière elle-même. Or la durée, ou l'état d'une chose qui ne change pas actuellement, est à la manière d'être de celle qui change, ce que l'obscurité est à la lumière, ce que le repos est au mouvement.

Il faut remarquer que la durée, soit qu'on la considère, ou d'une manière abstraite, ou dans les êtres réels existant hors de nous, est de sa nature continue et permanente ; qu'elle est telle dans un même être, dans une même chose, soit substance ou qualité ; et que la durée qu'on appelle successive, n'est en réalité qu'une suite de durées permanentes appartenant à des manières d'être ou à des substances différentes, à des êtres distincts.

D'un autre côté, il nous semble que toute durée, même celle des choses qui n'essuient aucun changement, ou dans lesquelles nous n'en apercevons aucun, est successive; parce que nous en jugeons par la succession de nos idées, succession que nous appliquons, en quelque sorte, à tout ce qui existe, à tout ce qui dure.

S'il n'y a réellement qu'une sorte de durée, il importe peu qu'on la conçoive ou comme permanente ou comme successive. Mais s'il y en a deux, au contraire, c'est-à-dire, s'il y a entre ce que nous appelons durée permanente et durée successive une différence essentielle, on voudra sans doute savoir en quoi elle consiste.

Pour moi, il me semble que la durée qu'on nomme successive ne diffère de la durée proprement dite, de la durée permanente, que par les circonstances dans lesquelles on la considère; et s'il existe une différence dans leur nature même, j'avoue que je ne l'aperçois pas.

Mais voyons si nous pouvons nous former une idée exacte de l'une et de l'autre, et bornons-nous ici à cet examen.

Imaginons un point physique en mouvement. Ce point répondra successivement à différents points de l'espace : mais cette succession pourra se décomposer en deux autres, si nous supposons, comme on peut toujours le faire, que ce point, au lieu d'être animé d'un mouvement *continu*, n'avance que par des alternatives de mouvements instantanés et de repos absolus; car, d'un côté, nous aurons des mouvements successifs, séparés les uns des autres par des repos plus ou moins prolongés, ou durables ; et nous aurons, d'une autre part, des repos successifs, séparés par des mouvements sans durée, ou par des espaces plus ou moins longs; c'est-à-dire que ces repos, bien que se succédant sans interruption, auront lieu dans des points différents de l'espace.

Or, si nous n'avons pas égard à cette circonstance, que ces repos n'ont lieu que dans différents points de l'espace, ou, ce qui revient au même, qu'ils sont séparés par des mouvements instantanés, nous aurons l'idée d'une suite non interrompue de moments, distingués les uns des autres par la pensée seulement, ou d'une durée continue et *permanente*, telle que celle que nous prêtons aux choses qui semblent n'éprouver aucun changement. Il en sera de même, si nous imaginons plusieurs points matériels répondant successivement à un même point de l'espace, et que nous fassions abstraction de la pluralité et du nombre de ces points.

Mais si, au contraire, nous prenons en considération cette succession de mouvements qui s'entrecroise avec celle des repos, nous aurons l'idée d'une durée

successive, c'est-à-dire d'une durée divisée par des changements réels et successifs.

Je vous suppose avec moi plongé dans les ténèbres : un point radieux, ou lumineux par lui-même, paraît devant nos yeux et s'éteint aussitôt : il a produit sur nous une sensation vive et momentanée dont nous gardons le souvenir, comme si le simulacre de ce point étincelant *demeurait* dans le même point de l'espace. Un second point lumineux brille dans le même lieu et disparaît à l'instant même ; il en est ainsi de plusieurs autres dont l'existence est toujours comme instantanée. Jusqu'ici il n'y a pas encore de durée *réelle* appréciable hors de nous, d'existence durable ; mais déjà les sensations produites par ces points radieux, étant toutes distinguées les unes des autres, mais liées entre elles par le souvenir, comme par un fil imperceptible, nous donnent l'idée au moins confuse de succession.

Imaginez à présent que l'apparition de ces points lumineux devienne de plus en plus fréquente, jusqu'à ce que les intervalles qui les séparent soient nuls ou insensibles ; alors les sensations qu'ils produisent ne formeront plus en apparence qu'une sensation unique, continue, dont l'existence ne sera plus momentanée, mais *durable*. Seulement cette durée, qui nous semblera permanente, ne sera réellement que successive, d'autant qu'elle appartiendra à plusieurs êtres distincts; et il en sera de même de la cause de cette sensation, puisqu'elle est à chaque instant comme anéantie et reproduite. Mais que faudrait-il pour que la durée de cette cause fût permanente? Il

faudrait qu'elle ne formât qu'un être unique qui n'essuyât aucun changement. Or il n'y aurait qu'une différence du plus au moins dans la longueur de la durée, entre cette cause ainsi conçue et chacun des êtres dont elle se compose réellement.

Il semble résulter de ces observations, qu'il n'y a aucune différence essentielle entre la durée permanente et la durée successive des choses, que cette différence n'existe que dans nos idées, et que la durée, soit d'une même substance, soit d'une même manière d'être, est toujours permanente en elle-même, toujours successive par rapport à nous, en ce que nous appliquons à toute la succession de nos idées, et qu'enfin la durée d'un être qui subit des changements réels et successifs n'est qu'une suite de durées permanentes fort courtes, séparées, ou plutôt distinguées les unes des autres par des changements instantanés, qui ne peuvent interrompre la durée de cet être, quant au fond de sa substance : car, pour les différentes manières d'être qu'amènent ces changements instantanés, chacune a sa durée à part, comme une chose distincte de toutes les autres; et il y a véritablement ici *des durées* successives.

Quant aux intervalles qui séparaient les premières apparitions du point lumineux que nous avons considéré, ou de ces points qui ne se montraient que successivement, nous n'aurons pas manqué, du moins si ces intervalles ont été très-inégaux entre eux, d'y porter notre attention; et par là, d'une part, l'idée de succession sera devenue très-distincte, et de l'autre, nous aurons acquis l'idée de ce

qu'on appelle *intervalle de temps*, ou *durée imaginaire*.

Cette durée, que nous apprécions d'ailleurs, comme celle des phénomènes et des objets extérieurs, par le nombre et la durée même des sensations et des idées qui se succèdent dans notre esprit, et que par cette raison nous sommes enclins à regarder comme successive, n'est, en réalité ou en apparence, qu'une cessation d'action, et conséquemment peut encore être considérée comme un véritable repos, et comme un repos permanent; quoique n'appartenant sans doute qu'à un être de raison, car il nous est impossible de nous représenter cette durée imaginaire, et en général la durée considérée en elle-même, ou indépendamment des choses qui durent, comme un être réel. Toutefois, puisqu'il ne dépend pas de nous d'allonger ou de raccourcir, encore moins d'annuler tout à fait l'intervalle qui sépare deux événements successifs, il semble que le temps, bien qu'il ne soit rien de réel pour nous, en ce que nous ne pouvons le concevoir ni comme matière ni comme esprit, n'en a pas moins une existence extérieure, ou hors de de nous, et qu'il n'est pas vrai, comme certains philosophes le pensent, qu'il ne soit rien que la durée des choses considérée d'une manière abstraite, de sorte qu'il cesserait d'exister, s'il n'existait dans le monde aucun être intelligent doué de la faculté d'abstraire ses idées.

Sous ce rapport, comme sous tant d'autres, la question de l'espace est exactement la même que celle du temps.

Il résulte de tout ce qui précède, que l'acquisition des idées de temps et de durée, ainsi que de celles d'espace et d'étendue, est soumise à des conditions extérieures, ou du moins indépendantes et de notre volonté, et de la propriété passive de l'âme dans laquelle ces idées existent en puissance; ou, en d'autres termes, qu'elles ne peuvent se montrer à l'esprit pour la première fois, ou passer de la puissance à l'acte, que par une cause efficiente, ou productrice; ce qu'elles ont de commun avec toutes les autres idées simples dont se composent nos pensées, et avec nos sensations: d'où il suit qu'elles ne sauraient être innées.

Ce qui pourrait faire croire que les idées de temps et d'espace, ou plus généralement de durée et d'étendue, existent en nous *à priori*, ce n'est pas seulement que nous pouvons abstraire ces choses pour les considérer indépendamment de ce qui est durable et étendu; mais c'est qu'il nous serait impossible au contraire d'en faire abstraction, ou de les supposer anéanties. Or cette impossibilité provient tout simplement de ce que, d'une part, l'idée d'étendue naît de celle de mouvement, et que nous ne saurions nous ôter le pouvoir de faire un mouvement par la pensée, et que, d'une autre part, l'idée de durée tient à celle de succession, et que nous ne saurions penser, même au néant, sans avoir plusieurs idées successives.

INFINI.

Les mots de vide infini, d'espace absolu, ou d'immensité, comme celui de néant, expriment l'idée d'un être imaginaire, ou plutôt l'absence de toute réalité, c'est-à-dire de toute substance, de toute propriété, de tout phénomène, et, en un sens, de tout rapport, par conséquent de toute étendue ; car l'étendue n'étant autre chose pour nous, qu'un rapport de situation entre plusieurs êtres distincts, ou le mouvement que nous faisons par la pensée pour aller de l'un à l'autre, dès que nous supposons l'univers anéanti, pour ne considérer que l'espace pur et absolu, si cela est possible, par là même nous supposons ce rapport détruit, de sorte qu'il n'existe plus que dans notre imagination ; encore faut-il pour cela *imaginer* des êtres existant hors de nous.

Pour la *conception* seule, l'espace absolu est actuellement infini et n'est pas étendu ; pour *l'imagination* seule, au contraire, l'espace n'est pas actuellement infini, et par cela même est étendu. La raison, prise pour arbitre, après avoir pesé ces considérations, avoue que l'espace infini est étendu ou ne l'est pas, ou que l'étendue est ou n'est pas infinie, suivant la manière dont on envisage les choses et le sens qu'on attache aux mots. Je m'explique.

Nous ne saurions *imaginer* ou nous représenter une chose actuellement infinie : mais nous *concevons*

très-bien que l'espace absolu est infini; ou nous pouvons conclure avec certitude qu'il est tel, de cela seul que nous ne saurions comprendre comment, n'étant rien de réel et tout être réel étant supposé anéanti, il pourrait avoir des bornes; car le néant ne peut être limité que par la matière, ou plus généralement, ce qui n'est rien ne peut l'être que par quelque chose.

Sans examiner si l'infini, tel que nous venons de l'envisager, peut appartenir à des êtres réels, nous voyons clairement qu'il est en tout cas un attribut du néant, et que l'idée que nous en avons n'est qu'une idée privative, qui s'acquiert par la comparaison, soit des corps, soit des espaces finis, dont les limites sont plus ou moins rapprochées et visibles, avec ceux dont les limites ne sont point aperçues, ou qui s'écartent de plus en plus les unes des autres, jusqu'à ce qu'elles disparaissent tout à fait; ce qui fournit à *l'imagination* l'idée *positive* d'une étendue, non pas infinie, mais indéfinie, et à la *conception*, l'idée négative de l'infini, ou de l'absence, de la privation de toute limite.

Il est impossible que l'imagination se représente l'espace comme actuellement d'une étendue infinie.

En effet, l'étendue n'est, pour nous, que l'idée du mouvement : or nous pouvons bien nous représenter, jusqu'à certain point, un mouvement instantané dans un petit espace, un mouvement fini, qui ne donne l'idée que d'un espace fini et même très-borné; mais il nous serait impossible d'imaginer un mouvement instantané infiniment grand. On ne

pourrait donc se figurer l'étendue de l'immensité que par l'idée, ou d'un mouvement progressif qui n'aurait point de fin, ou d'une suite infinie de mouvements instantanés finis, et conséquemment séparés les uns des autres par des repos ou des intervalles de temps quelconques : et dans les deux cas, la notion d'une éternité subséquente, qui ne fait que commencer actuellement pour ne finir jamais, entre nécessairement dans celle d'une étendue infinie. Pour l'imagination, l'infini est ce qui ne peut jamais finir : tel serait le mouvement d'un corps, qu'aucun obstacle, aucune force n'arrêterait jamais, ou qui, pour m'exprimer d'une autre manière, ne devrait s'arrêter que lorsqu'il rencontrerait un obstacle qui n'existe nulle part : et, encore une fois, l'étendue infinie, ou l'étendue d'un espace sans bornes, n'est rien de plus que l'idée d'un pareil mouvement.

L'étendue est aussi divisible à l'infini : cela veut dire que, quand nous la diviserions éternellement, nous n'arriverions jamais à des parties infiniment petites et par conséquent indivisibles. De même elle est susceptible d'augmenter indéfiniment, sans qu'il puisse y avoir un terme où, étant infiniment grande, elle ne pourrait plus augmenter. Il n'y a donc pour l'imagination, ni infiniment petit ni infiniment grand : elle ne peut donc pas se figurer un espace actuellement infini, ou sans bornes. Mais par cela même qu'elle aperçoit ces bornes, qu'en vain elle voudrait enlever à l'espace, en les reculant toujours, il est également impossible qu'il ne lui semble pas étendu.

Or, comme l'âme qui imagine est aussi l'âme qui conçoit, qui réfléchit, etc., elle juge, par les idées que lui suggèrent à la fois et la réflexion et l'imagination, d'une part, que l'espace, ou le vide, ou le néant, n'a point de limites, et qu'en ce sens il est infini, et de l'autre part, qu'il est étendu; d'où il suit que cette étendue elle-même est actuellement infinie. C'est à l'espace, au vide, au néant ainsi conçu, que l'on donne le nom d'immensité; à moins qu'on ne l'applique à Dieu, auquel cas ce mot a une tout autre signification.

Quant aux choses matérielles; comme d'une part, il serait absurde de leur attribuer les qualités négatives du néant, ou la privation de toutes limites, laquelle suit nécessairement de ce qu'il n'est rien de réel; et que, d'une autre part, nous ne pouvons juger de leur étendue que par les sens et l'imagination, c'est-à-dire d'après les idées que nous fournissent l'imagination et les sens, qui ne peuvent saisir l'infini; nous ferions de vains efforts pour concevoir comment un corps, ou plus généralement un espace *déterminé,* plein ou vide, pourrait être infiniment grand; car ce serait chercher à concilier deux idées contradictoires, avoir des bornes et n'en avoir pas.

L'étendue n'est que la distance d'une limite, ou d'un point, à une autre limite, à un autre point, ou le mouvement que nous faisons en idée pour aller de l'un à l'autre. Or, si je suppose dans un corps deux limites, ou dans un espace deux points fixes, quelque éloignés qu'ils puissent être l'un de l'autre, l'intervalle qu'ils laisseront entre eux ne sera point infini;

car une distance infinie entre deux points, entre deux limites, implique contradiction. Si je fais mouvoir par la pensée l'un de ces points, de manière qu'il s'éloigne de l'autre de plus en plus, et indéfiniment, la distance qui les sépare augmentera toujours sans être jamais actuellement infinie. Enfin, si je les supprime tout à fait, je ne verrai plus, du moins par les yeux de l'imagination, d'étendue nulle part, ni finie ni infinie; car il n'y a point d'étendue, point de distance, point de relation, entre des êtres qui n'existent pas même en idée.

Mais il y a plus: s'il s'agit d'un corps, je ne pourrai anéantir ses limites, que par l'addition indéfinie d'une grandeur positive, c'est-à-dire, en ajoutant successivement et indéfiniment à la matière de ce corps; ce qui n'exigera pas moins qu'une éternité tout entière: de sorte que ce corps ne sera jamais infini, ou sans bornes, et par cela même sera toujours étendu pour l'imagination, comme pour la conception; tandis que l'espace de sa nature est actuellement infini et conçu comme tel, et que les êtres réels qui s'y trouvent placés, ou les points imaginaires que nous y plaçons nous-mêmes, et qui nous le représentent comme étendu, le divisent, mais ne le terminent point : en sorte que pour le *concevoir* infini, nous n'avons pas besoin de reculer indéfiniment ces limites, il suffit de les supposer anéanties.

Il semble résulter de ce qui précède, que l'idée d'infini et celle d'étendue s'excluent mutuellement. Et celà est vrai si l'étendue ne consiste que dans ce rapport de situation appelé distance, qu'ont entre

eux plusieurs points, plusieurs êtres, et si elle n'existe que là où nous l'apercevons. Mais on peut dire que l'immensité, que le vide absolu et infini, c'est-à-dire sans bornes, est étendu en ce sens, que nous pouvons toujours imaginer dans l'espace des points les uns hors des autres; que, quoique imaginaires, ils ont entre eux une relation qui paraît aussi réelle que s'ils étaient réels eux-mêmes; que nous pouvons juger de l'étendue de l'espace infini par celle des espaces finis, puisque l'immensité ne diffère point de ces espaces par sa nature, mais seulement par la grandeur de ses dimensions, qui du moins sont possibles, ou existent en puissance.

Quoi qu'il en soit, nous accorderons que, dans un sens, l'espace absolu, le vide infini, l'immensité, ou le néant, n'est point étendu, pourvu que l'on entende par là, non que cet espace n'est qu'une abstraction de l'esprit et n'existe pas hors de notre entendement, ce qui est contredit par l'expérience; encore moins, qu'il est semblable à un point mathématique, ce qui serait absurde; mais seulement que, n'ayant aucune limite, ni qui le termine, ni qui le divise, nous n'apercevons point en lui ces rapports de coexistence et de position qui existent entre plusieurs points distincts, entre plusieurs êtres: rapports qui constituent ce que nous appelons distances, intervalles, étendue en un mot, ou du moins, qui nous en suggèrent l'idée.

Nous accorderons de même, si l'on veut, que le temps absolu, sans commencement ni fin, en un mot, que l'éternité, ou bien encore, qu'un être éter-

nel et immuable, ne dure point, ou ne suppose aucune durée ; pourvu qu'on entende seulement par là que, cette éternité ne renfermant aucune succession de changements, nous n'y apercevons point ces rapports de succession qui constituent ces sortes de distances que nous appelons durée ou intervalle de temps, et que cette éternité n'est qu'un présent continu ; mais non pas qu'elle se réduit, comme le dit Condillac, à un instant indivisible, ce qui ne serait pas moins absurde que de soutenir que l'immensité se réduit à un point mathématique.

L'éternité est évidemment sans bornes comme l'immensité. Mais il semble qu'elle ne soit pas actuellement infinie, car sa nature est d'augmenter toujours et de n'atteindre jamais un dernier terme. Cependant, si l'on divise l'éternité en deux parties, l'une qui finit, l'autre qui commence à l'instant où nous y pensons ; l'une qui n'a point eu de commencement, l'autre qui n'aura point de fin, ce qui paraît les rendre égales entre elles, toutes deux seront infinies ; car si elles ne l'étaient pas, elles ne pourraient former ensemble qu'une quantité finie ; ou du moins la première, celle que l'on nomme éternité antécédente, le sera-t-elle. Or, si elle est infinie, elle doit l'être actuellement, puisqu'elle a atteint son dernier terme. Voilà donc une chose actuellement infinie, qui d'une part est supposée actuellement finie, et qui, d'une autre, fait partie d'une chose plus grande qui n'est point actuellement infinie. N'y a-t-il en cela rien de contradictoire ?

On pourra me faire observer que si un nombre,

quelque grand qu'il soit, ne peut en aucune façon être comparé à l'infini, ni lui servir de mesure; les infinis peuvent être comparés entre eux de la même manière que nous comparons entre elles les quantités finies, et qu'il y a des infinis de divers ordres, plus grands ou plus petits les uns que les autres : par exemple, si le monde avait existé de toute éternité, les révolutions de la terre autour du soleil seraient infinies, et cependant les révolutions lunaires seraient au moins douze fois plus nombreuses que les révolutions terrestres. On peut donc admettre que les éternités antécédente et subséquente sont deux infinis égaux, et forment ensemble un infini double de chacun d'eux séparément. Cette réponse peut être fort bonne, mais elle n'éclaircit point la notion de l'infini.

Faisons marcher dans le temps, si l'on veut bien nous permettre une pareille fiction, deux idées, ou deux événements, deux faits en puissance, l'un se dirigeant sur l'avenir, l'autre retournant vers le passé, et ne devant s'accomplir, ou passer de la puissance à l'acte, que lorsqu'ils ne pourront plus avancer. Il paraît évident que le premier ne se réalisera, ou n'arrivera jamais, et que le deuxième n'aura jamais pu se réaliser. Il semble que ce sera encore la même chose, si, partant, en quelque sorte, des bornes de l'éternité, qui sont purement fictives, ces faits virtuels marchent en sens contraire, et qu'ils ne puissent s'effectuer qu'en se rencontrant sur cette route infinie, ce qui paraît ne devoir arriver jamais. Supposé que Dieu ait eu, *de toute éternité,* le des-

sein de me donner l'existence dans un temps déterminé ; comment ce temps ou cet événement a-t-il pu jamais arriver? Cet événement, dira-t-on peut-être, a pu et a dû nécessairement arriver avec ou dans le temps prescrit, parce que, quelle que soit la distance que Dieu a dû parcourir dans l'éternité avant de l'accomplir, cette distance, fût-elle mille fois infinie, est précisément la mesure, si l'on peut s'exprimer ainsi à l'égard de Dieu, de son existence passée, elle lui est proportionnelle, pour ne pas dire identique. Mais, bien loin d'éclaircir l'idée d'infini, cela ne fait que mieux apercevoir l'obscurité qui l'enveloppe.

Sans chercher à pénétrer plus avant dans ces difficultés, qui paraissent insolubles, je ferai seulement observer que le mot d'infini exprime deux idées que l'on confond d'ordinaire, mais qu'il convient de distinguer, savoir : l'idée d'une chose qui n'a point de bornes, qui est sans limites, idée négative, ou privative, qui ne représente l'attribut d'aucun être réel ; et l'idée d'une *grandeur* infinie, soit durée, nombre ou étendue, idée positive, ou possessive, mais qui paraît contradictoire ; à moins que l'on n'entende par grandeur infinie, non celle qui serait actuellement infinie, mais une grandeur éternellement croissante ; ou bien une grandeur indéfinie, ou dont les bornes ne sont point assignables, quoiqu'elles existent.

De toute manière, je crois pouvoir affirmer, que si un infini positif quelconque est l'attribut de quelque être réel, ce que je suis loin de vouloir nier, nous n'en pouvons du moins avoir aucune idée claire et distincte.

On ne manquera pas de m'objecter que l'infini s'applique à d'autres choses qu'à la durée, au nombre et à l'étendue, du moins en prenant ce mot dans un sens figuré, ce qui ne l'empêcherait pas d'exprimer un attribut tout aussi réel que les mots de réflexion et d'action ou d'effort intellectuels, qui sont également pris dans un sens métaphorique.

Il est certainement plusieurs choses qui, bien que limitées dans le temps, par exemple, sous d'autres rapports sont infinies, en ce qu'il nous serait impossible de comprendre dans quel sens, comment et par quoi elles pourraient être limitées d'ailleurs. Mais il est clair que cet infini n'est pas un attribut réel, et que l'on prend alors ce mot dans un sens négatif.

Il en est aussi qu'on appelle infinies, en prenant ce mot dans un sens positif; et l'on entend par là, ou des choses dont les limites ne sont point aperçues, ne sont point assignées, ni même assignables, mais qui existent néanmoins; en sorte qu'elles ne sont qu'indéfinies, et non véritablement infinies ; ou des choses seulement très-grandes, très-intenses, ou d'un degré très-élevé, qui dépasse les bornes de notre imagination ; et dans ces deux cas, c'est par abus que l'on emploie ce mot d'infini. Mais quand on le prend en effet dans toute la rigueur du terme, pour indiquer que les choses dont on parle sont réellement d'une grandeur infinie, je maintiens que nous n'avons aucune idée distincte d'un pareil attribut.

Nous ne pouvons avoir une idée claire et distincte que de l'indéfini positif et de l'infini négatif : de la

comparaison de ces choses naît l'idée très-vague, très-obscure, très-confuse, de l'infini positif. Il est donc impossible que cette dernière idée, tant parce que nous pouvons l'acquérir de cette manière, que parce qu'elle n'a rien de lucide, existe *à priori* dans l'intelligence, comme quelques-uns le prétendent, ou qu'elle soit innée. En tout cas, l'idée de fini, de borne, de limite, entre nécessairement dans l'idée d'infini, et cela est réciproque. Ces deux idées ne peuvent pas se présenter à l'esprit, du moins pour la première fois, l'une sans l'autre ; car chacune d'elles, quoique positive en elle-même, en tant qu'idée, peut être considérée comme une négation de l'autre. Si donc, l'une de ces idées était innée, il faudrait qu'elles le fussent toutes deux.

Toutes deux sont également innées en ce sens, qu'elles existent virtuellement, ou en puissance, dans la conception, ou dans telle autre propriété de l'âme, qui en est la cause conditionnelle ; mais elles ne peuvent passer de la puissance à l'acte que par une cause efficiente ; et cette cause, il faut la chercher dans la comparaison des choses qui ont des limites et de celles qui n'en ont pas pour nous, ou dont les limites ne sont point aperçues ; comparaison qu'amène naturellement la considération de celles dont les limites s'écartent de plus en plus, jusqu'à ce qu'elles disparaissent tout à fait, ce qui appelle l'attention sur cette circonstance, que les choses qui nous sont connues sont renfermées dans des limites plus ou moins rapprochées, et fait ainsi naître en nous les idées de fini, d'infini et d'indéfini. Ces idées, ayant

leur cause conditionnelle dans quelque propriété de l'âme, mais exigeant une cause efficiente pour passer de la virtualité à l'actualité, ou se montrer à l'esprit pour la première fois, ne diffèrent donc en rien (quant à leur origine) des autres idées simples dont se composent nos pensées, et en premier lieu de nos idées sensibles.

De l'infini dans la grandeur, nous passons facilement, par similitude, à l'infini dans l'intensité et dans la perfection ; et, ces idées acquises, nous arrivons naturellement à l'idée composée d'absolu infini, ce qui suppose d'ailleurs que nous avons déjà les idées d'absolu et de relatif, qui n'ont pu venir non plus l'une sans l'autre, et qui ne sont pas plus innées que celles d'infini et de fini. L'idée d'*homme* est une idée absolue, l'idée de *père* est une idée relative ; mais ces idées nous représentent des choses bornées et finies sous tous les rapports. L'absolu infini ne se trouve qu'en Dieu. Mais ces idées, ni celle de Dieu lui-même, quoiqu'elles existent virtuellement dans l'intelligence, comme les sensations dans la sensibilité physique, ne sont point innées dans le sens propre du mot, et elles ne pourraient jamais se montrer à l'esprit, si des causes efficientes ne les y appelaient.

CAUSE EFFICIENTE.

§ 1.

I. Lorsque deux phénomènes se suivent ou coexistent, et que de l'existence de l'un dépend celle de l'autre, on donne le nom de *cause efficiente* ou *productrice*, au phénomène dont l'autre dépend, et à celui-ci le nom d'*effet*.

Une *cause*, proprement dite, est donc un phénomène considéré relativement à l'effet qu'il produit, et un *effet* est un phénomène considéré relativement à sa cause, ou en tant qu'il dépend d'une cause.

Il suit de cette définition qu'il n'y a point de cause sans effet, ni d'effet sans cause.

Mais il ne s'ensuit pas, et il n'est pas vrai que tout phénomène soit cause, ou du moins, soit nécessairement cause, ou produise nécessairement un effet; et il ne s'ensuit pas non plus, quoiqu'il soit sans doute vrai, que tout phénomène est un effet, ou dépend nécessairement d'une cause.

Toute cause efficiente consiste en l'*action* de quelque substance. On donne alors à cette substance le nom d'*agent*, et quelquefois aussi, mais improprement, le nom même de cause.

Nous disons qu'une substance *agit* sur une autre lorsque celle-ci éprouve une modification quelconque et que nous attribuons cette modification à la présence ou à l'existence de la première.

Lorsque cette modification n'est qu'un simple changement dans l'état de mouvement ou de repos local d'une substance matérielle, c'est-à-dire un passage du mouvement au repos, du repos au mouvement, ou d'une vitesse à une autre ; et que l'action, ou la cause qui produit un pareil changement, n'est que l'impulsion d'une autre substance matérielle, cette impulsion prend le nom d'action *mécanique*.

Toute action suppose, dans la substance qui l'exerce, une propriété qui détermine la nature de cette action.

Cette propriété, en tant qu'on la considère par rapport à l'effet qui en dépend, et lorsque cet effet est une production ou une destruction de mouvement, ou bien encore une tendance au mouvement, est en général ce que l'on nomme *force;* et la force mécanique est la propriété en vertu de laquelle un corps exerce une action mécanique sur un autre corps, et produit un changement dans son état de mouvement ou de repos. Cette propriété est l'impénétrabilité de la matière mise en jeu par le mouvement respectif des corps.

Il arrive assez souvent, et même le plus ordinairement, que telle action, ou telle cause que nous remarquons, est séparée de tel effet que nous remarquons aussi, par une suite de phénomènes, de modifications, ou de changements, auxquels nous ne faisons aucune attention, ou que nous n'apercevons même pas, et dont chacun est à la fois effet et cause; en sorte qu'il y a presque toujours un certain intervalle de temps entre la seule cause et le seul effet que

nous apercevons ; d'où il nous semble qu'en général toute cause est antérieure à son effet.

Mais en examinant les choses de plus près, nous nous convaincrons que l'action et la modification, ou, en d'autres termes, que la cause et son effet *immédiat* existent toujours simultanément, ou ne peuvent être séparés par aucune durée appréciable, en un mot, qu'ils se *touchent* à la rigueur, s'ils ne *coïncident* pas, et qu'il serait contradictoire qu'il n'en fût pas ainsi : car si la cause existait comme telle avant l'effet qu'elle produit, il y aurait, au moins pendant un instant, une cause sans effet; et si l'effet se manifestait ou continuait de se manifester, lorsque sa cause n'existe plus ou cesse d'agir, il y aurait un effet sans cause, ce qui serait contraire à la définition que nous avons donnée de l'effet et de la cause.

Au reste, le rapport de causalité, ou de la cause à l'effet, n'est pas plus un rapport de coexistence qu'un rapport de succession ; c'est un rapport de *dépendance* : seulement, il suit de là même que la cause et l'effet coexistent nécessairement. Lors donc qu'il nous arrive de dire qu'un effet succède à sa cause, c'est que nous entendons parler, non de l'effet immédiat, mais de celui qu'amène graduellement, par une série de modifications insensibles ou sans importance, telle cause qui seule est l'objet de notre attention : ou bien encore, c'est que l'on donne improprement le nom d'effet à une *manière d'être* qu'un corps a reçue, et qu'il conserve en vertu de son inertie.

Il ne faut pas perdre de vue qu'un simple effet

n'est jamais qu'un changement actuel de la substance, un passage d'une manière d'être à une autre; et il faut bien se garder aussi de confondre cette dernière manière d'être, laquelle n'a pas besoin de cause pour subsister, ou continuer d'être, avec un effet continu, c'est-à-dire avec une suite de modifications, ou d'effets qui se succèdent sans interruption, et qui doivent leur existence à celle d'une cause permanente qui dure aussi long-temps que ces modifications elles-mêmes, ou que cet effet continu.

II. On reconnaît deux sortes de causes efficientes: les causes libres et les causes nécessaires.

Les causes libres n'appartiennent qu'à des substances douées d'intelligence et de volonté : du moins nous serait-il impossible de comprendre comment une substance dénuée de la faculté de vouloir pourrait jouir d'une activité propre, pourrait agir par elle-même, ou passer de l'inaction à l'action sans y être forcée par aucune cause étrangère.

Mais l'inverse de cette proposition est-elle également vraie? toute substance douée de volonté agit-elle librement, ou est-elle *absolument* libre dans ses déterminations? Je ne pense pas que l'on puisse dire des bêtes, ni qu'elles sont moralement libres, ni qu'elles sont dépourvues de volonté.

L'idée de liberté, tant physique que métaphysique, ou morale, s'applique ou à l'homme, ou à ses actions, ce qui au fond est la même chose.

La liberté physique n'est l'attribut d'aucun être, et ne consiste, pour celui qui en jouit, que dans une

simple possibilité d'agir conformément à sa propre volonté, ou dans l'absence de toute contrainte et de tout empêchement extérieurs. Comme la liberté morale, elle se rapporte à l'âme, ou du moins à des êtres animés et doués de volonté, puisqu'eux seuls peuvent en jouir; et la volonté serait inefficace sans la liberté physique, qui est une condition, en quelque sorte négative, non de son existence, mais de son exercice.

Voyons comment une action pourrait être libre, ou ce qu'il faut entendre par la liberté d'une action.

Toute action est phénomène, et tout phénomène, du moins tout phénomène physique, a une cause productrice, ou efficiente (en même temps qu'il peut être cause à son tour). Or tout ce qui a une cause est nécessaire et n'est pas libre, car toute cause produit nécessairement son effet. Donc aucune action corporelle n'est libre; ni moralement, car les corps sont dépourvus de volonté; ni par cela même physiquement, puisque la liberté physique n'est rien qu'une condition à laquelle est soumis l'exercice de la liberté métaphysique, ou morale. Ainsi quand nous disons que nos actions corporelles et que nos mouvements sont libres, nous ne nous exprimons pas d'une manière rigoureuse, et nous voulons seulement dire par là, que nos mouvements et nos actions n'ont pas d'autre *cause* que notre volonté en acte, et que l'on suppose d'ailleurs être libre, physiquement et moralement.

Les actes de la volonté, autrement appelés volitions, et qu'il faut distinguer des mouvements vo-

lontaires, sont-ils, en effet, moralement libres ou ne le sont-ils point? C'est ce que je n'entreprendrai pas d'examiner ici; je me bornerai à bien poser la question, en faisant voir en quoi consisterait la liberté de pareils actes.

Une action de l'âme, quelle qu'elle soit, est un phénomène; car il est impossible que l'âme agisse actuellement, ou qu'elle passe, soit de l'inaction à l'action, soit d'une action à une autre, sans être, par là même, modifiée. Mais toute action de l'âme est-elle un effet produit? tout phénomène de l'âme, sans exception, a-t-il une cause productrice quelconque?

Si les actes de notre volonté, si nos volitions, si ces actions de l'âme n'ont point de cause, elles sont libres absolument : mais alors il faudrait admettre qu'il y a du moins certains phénomènes sans cause, ce qui pourrait être, mais ce qui ne serait pas sans difficulté pour l'entendement, qui avait déjà conclu, sur de nombreuses observations, qu'il n'y a point de phénomène sans cause, ou, en d'autres termes, qu'aucune propriété ou faculté ne peut d'elle-même passer de la puissance à l'acte.

Si, au contraire, ces actions, ces modifications, ces phénomènes de l'âme, ont une cause productrice, ou efficiente, interne mais indépendante de notre volonté, ces phénomènes, je veux dire nos volitions, sont nécessaires, ou forcées; car, encore une fois, toute cause produit nécessairement son effet.

Ainsi cette grande question de la liberté morale,

ou du libre arbitre, se réduit, en dernière analyse, à savoir si nos volitions, ou les actes de notre volonté, ont une cause ou si elles n'en ont pas. Mais cette question, toute simple qu'elle paraît être, n'est pourtant pas facile à résoudre.

III. Toute cause libre est aussi cause première; j'entends première suivant l'ordre de dépendance qui existe dans une série actuelle d'effets et de causes; car si elle dépendait actuellement de quelque autre chose, fût-elle volontaire, elle ne serait pas libre.

Mais réciproquement, toute cause première, ou qui ne dépend pas actuellement d'une autre cause, est-elle volontaire et libre? Une cause nécessaire ne peut-elle pas être cause première; et parce qu'elle est nécessaire, doit-elle être nécessairement et actuellement dépendante d'une autre cause? Une substance, sans jouir d'une activité absolue, sans pouvoir passer d'elle-même de l'inaction à l'action, et de l'action à l'inaction, ne pourrait-elle pas jouir d'une activité nécessaire et continue, et en conséquence agir nécessairement et sans interruption, sans y être déterminée par aucune cause étrangère? L'activité nécessaire ne pourrait-elle pas être un attribut essentiel de telle substance, comme l'activité libre, un attribut essentiel de telle autre?

Mais, pour ne point parler d'une activité nécessaire, qui d'ailleurs, j'en conviens, n'étant pas absolue, ne serait point une activité proprement dite; l'action, vraie ou fausse, réelle ou apparente, comme on voudra l'appeler ou l'envisager, d'un corps sur

un autre, n'est-elle point, ou ne pourrait-elle pas être uniquement déterminée par celui-ci, et réciproquement? Et cette action réciproque, cette double cause du changement que chacun des deux corps éprouve, dépend-elle, en définitive, non-seulement d'une autre cause, mais d'une cause libre, ou de l'action volontaire d'une substance intelligente? La tuile qui, tombant du toit d'une maison, tue un passant dans la rue, la liqueur qui vous pique la langue ou qui ronge le fer, n'est-elle, au bout du compte, que l'*instrument* d'une cause volontaire et libre agissant actuellement? On me répond :

« Il n'y a de cause que là où il y a spontanéité; ce qui transmet l'action et ne la crée pas, n'est pas *cause*, mais *instrument* (1). »

« Dans le langage ordinaire, on dit qu'un être matériel est la cause de tel événement, bien que ce ne soit pas l'être matériel lui-même qui soit la *cause*, bien qu'il ne soit que l'*instrument* de la cause. La matière n'est ni ne peut être cause de rien.

« *Dieu est la cause des phénomènes matériels qui s'accomplissent sans notre intervention* (2). »

Il résulterait de là que, si votre maison venait à être incendiée par le feu du ciel, ce feu électrique, ou la foudre, dont l'action, suivant l'opinion vulgaire, serait la cause de cet événement, ne devrait être considérée que comme l'instrument d'une cause libre, ou plutôt d'un agent libre et intelligent, c'est-à-dire de Dieu, qui se serait servi de cet instrument pour

(1) De Gérando.
(2) *Revue française*.

brûler volontairement votre habitation ; et il en serait de même si le feu y prenait par tout autre accident. Mais c'est ce qui n'est certainement pas évident par soi-même, et ce qui, en conséquence, aurait besoin d'être rigoureusement démontré. Or la chose me paraît impossible ; d'autant plus que, soit que l'on veuille ou non attribuer à une cause libre, c'est-à-dire à l'action indirecte d'un agent immatériel, certains phénomènes physiques, comme, par exemple, la fermentation acide ou putride d'une substance végétale ou animale ; ceux-ci, dans l'un et l'autre cas, n'en seront pas moins dus à l'action immédiate d'un agent matériel, sans lequel l'agent immatériel ne pourrait les produire. Il ne peut y avoir de *cause* que dans l'*action* soit de l'agent immatériel, ou de la volonté, sur l'agent matériel, soit de celui-ci sur la substance qui s'y trouve soumise. Or, si ce dernier *n'agit* point, comment une volonté pure peut-elle agir sur une autre substance par son intermédiaire ; et si elle ne peut pas elle-même agir directement, ou sans un intermédiaire, comment alors est-elle cause ? Comment aussi y aurait-il le plus souvent, entre la cause et l'effet, un nombre plus ou moins considérable d'intermédiaires, ou d'instruments qui, sans agir réciproquement les uns sur les autres, transmettraient l'effet, ou la modification, de l'agent jusque dans le sujet, ou le patient, en subissant eux-mêmes, chacun deux modifications, l'une avant d'avoir été, l'autre après avoir été en rapport avec la substance à laquelle il transmet (je ne sais comment) celle qu'il a reçue ?

Tout cela me paraît très-absurde. Je regarderai donc, sinon comme certain, du moins comme probable, jusqu'à ce que j'aperçoive d'autres raisons de croire le contraire, que l'*action* réciproque des corps est bien réelle, et que les phénomènes qui s'accomplissent sans notre intervention, ne dépendent actuellement d'aucune autre chose que du mouvement et des propriétés qu'il a plu à Dieu d'attribuer à la matière en la créant, si la matière a été créée ; de même que l'action de l'âme ne dépend peut-être actuellement d'aucune autre chose que de sa propre activité, ou des attributs dont il a également plu à Dieu de la douer en la créant.

IV. Les causes libres comme les causes nécessaires (s'il y en a de telles) sont de diverses espèces. Les premières, sans parler de Dieu, ou de son action sur le monde, sont 1° l'action de l'âme sur elle-même, sur sa propre substance, et 2° l'action de l'âme sur le corps qui la renferme (peut-être par l'intermédiaire de quelque fluide impondérable), et sur les objets extérieurs par l'intermédiaire de ce corps. Les autres sont, 1° l'action (réelle ou apparente) des objets extérieurs sur l'âme, et 2° celle des corps les uns sur les autres.

Les causes libres sont toujours des actions volontaires, et, soit que l'âme agisse sur elle-même ou sur la matière, elle agit toujours par elle-même, si elle est libre, comme nous le supposerons. Un corps brut, au contraire, considéré isolément, n'agit jamais par lui-même, du moins si l'on entend par là, passer

de l'inaction à l'action sans y être déterminé par aucune cause : car, par exemple, l'aimant semble bien agir par lui-même, ou sans avoir besoin d'être mis en jeu par quelque cause étrangère ; mais il agit toujours et nécessairement ; il ne passe point librement, ou par lui-même, du repos à l'action, ni de l'action à l'inaction, et ne peut prendre telle direction de préférence à toute autre, sans une cause qui l'y détermine.

Nous avons tous une idée claire et distincte de ce que l'on nomme en général une action ; puisque nous ne la confondons avec aucune autre idée, et que nous nous entendons parfaitement, lorsque nous parlons de l'action d'une substance sur une autre, par exemple, de l'aimant sur le fer, du feu sur la cire ou sur nos sens. Mais certainement, nous ne concevons pas de même de quelle manière la substance agit, ni ce qui constitue l'essence de chaque espèce d'action.

Peut-être faut-il en excepter l'action mécanique. En effet, nous avons des idées très-claires et très-distinctes du mouvement et de l'impénétrabilité de la matière, qui se manifeste surtout par sa résistance à nos efforts et à nos mouvements volontaires ; d'où il semble que nous concevions assez bien comment, en vertu de ces deux propriétés, ou manières d'être, un corps en pousse un autre, qui, impénétrable comme le premier et frappé d'inertie, résiste et obéit tout à la fois à l'impulsion de celui-ci. Du moins croyons-nous comprendre cette manière d'agir mieux que toutes les autres, puisque, dès que nous voulons nous rendre compte de quelqu'une de celles-ci, nous

cherchons, malgré nous, à la ramener à l'impulsion mécanique. Et c'est peut-être aussi pour cette raison que nous croyons concevoir assez bien ce que c'est que l'action, quelle qu'elle soit, d'une substance matérielle sur une autre ; tandis qu'il nous semble que nous n'avons pas la moindre idée de l'action réciproque de l'esprit et de la matière.

Plusieurs philosophes soutiennent néanmoins que, les choses examinées de bien près, nous ne concevons pas mieux l'action des masses ou des particules matérielles qui agissent les unes sur les autres par le choc, ou en se touchant, que celle de l'âme et du corps, ou de deux substances, l'une immatérielle et l'autre matérielle. Je m'incline devant la profondeur de cette observation ; mais j'engage toutefois ceux qui partagent ce sentiment à vouloir bien se demander à eux-mêmes ce qu'ils entendent par concevoir une chose, et s'il en est quelqu'une, à l'exception peut-être de ces vérités simples nommées axiomes, qu'ils conçoivent mieux que l'action, ou la résistance de la matière ; et si ce n'est pas cette résistance, ou cette action, qui leur donne l'idée de l'impénétrabilité et, par suite, de la matière elle-même ?

Quoi qu'il en puisse être, il est certain que nous ne connaissons point et que nous ne pouvons comprendre la manière dont le corps et l'esprit agissent réciproquement l'un sur l'autre : seulement, nous pouvons dire que cette action est démontrée par l'expérience ; et que, d'une part, nous sentons l'effet de l'action du corps sur l'âme, et d'une au-

tre, nous avons en quelque sorte conscience de l'action même de l'esprit sur le corps.

Quant à l'action d'une substance sur elle-même, nous la comprenons peut-être moins encore que celle de deux substances, l'une matérielle, l'autre immatérielle, l'une sur l'autre.

Un corps n'agit jamais d'ailleurs, et ne peut pas agir sur lui-même, si ce n'est en ce sens, qu'ayant des parties, ces parties, qui sont en réalité des substances distinctes, peuvent exercer les unes sur les autres une action quelconque : mais, considéré dans son ensemble et comme un seul tout sans distinction de parties, toute action d'un corps sur lui-même serait incompréhensible.

N'en est-il pas ainsi de l'action sur elle-même de l'âme, qui, d'après l'idée que nous nous en formons, est une substance simple et réellement sans partie?

Pas absolument : car, en premier lieu, il n'est pas ici question d'une action mécanique, comme serait celle d'un corps qui se choquerait lui-même, ce qui est évidemment impossible, mais de l'attention, de la réflexion, et de tous les actes de la volonté, de toutes les manières de vouloir, qui semblent n'avoir rien de commun avec les agitations et les impulsions de la matière. En second lieu, une action de l'âme ne diffère point en effet de la modification que l'âme éprouve en vertu de cette action, et qui consiste dans cette action même ; en sorte qu'il est impossible qu'elle agisse par elle-même, quand ce serait sur le corps, sans agir en même temps sur elle-même, ou sans se modifier, puisque cette action

qu'elle exerce, ou ce passage de l'inaction à l'action, est bien un changement qui la modifie. Enfin, nous pouvons sentir et connaître cette action qui se passe en nous, et l'effet de cette action, qui, encore une fois, ne fait qu'une seule et même chose avec elle; comme cela doit être si l'agent et le patient ne sont qu'un, si la substance qui agit est aussi la substance qui reçoit l'action, qui est modifiée.

Peut-être trouvera-t-on en tout ceci quelque chose de contradictoire et d'incompréhensible; peut-être en conclura-t-on que les actions de l'âme ne sont elles-mêmes que des effets de l'action, directe ou indirecte, des corps sur l'âme, et que l'action apparente de l'âme sur elle-même se réduit à une réaction de l'âme sur le cerveau.

Sans admettre ces conséquences, ni le principe d'où elles découlent, savoir, que l'action de l'âme sur elle-même implique contradiction et ne peut pas être conçue comme possible; nous avouerons, ou plutôt, nous sommes déjà convenus, que nous ne pouvons comprendre comment une substance agit, non-seulement sur elle-même, mais encore sur une autre, surtout lorsqu'elles ne sont pas de la même nature.

§ 2.

I. Maintenant, d'où nous vient l'idée d'action, ou de cause? Serait-elle innée, comme plusieurs philosophes l'imaginent, ou nous est-elle donnée par l'expérience?

L'idée de cause, comme toute autre idée, a elle-même une cause conditionnelle, et, probablement,

une cause efficiente. Sa cause conditionnelle existe dans l'âme, dans la conception. Mais sa cause productrice, ou efficiente, si elle en a une, n'est-elle pas hors de nous? ne faut-il pas la chercher, sinon directement dans l'action des objets matériels sur nos sens ou les uns sur les autres, du moins dans celle de leurs rapports sur quelque propriété de l'intelligence?

Les idées de cause et d'effet sont des idées relatives, comme celles de père et de fils, de maître et d'esclave, et l'idée de causalité est celle du rapport qui existe entre la cause et son effet.

Ces trois idées sont inséparables. Il est impossible que j'aie l'idée de causalité, sans avoir aussi les idées d'effet et de cause ; impossible que j'aie l'idée d'une cause quelconque, considérée comme telle, c'est-à-dire de l'action de quelque substance, sans avoir et l'idée d'un effet, quel qu'il soit, et l'idée du rapport qui lie cet effet à sa cause ; impossible enfin que j'aie l'idée d'un effet, ou d'un phénomène que je considère comme effet, sans avoir l'idée de la cause dont il dépend, ou d'une cause quelconque, et en même temps l'idée de cette dépendance elle-même.

Si donc l'une ou l'autre de ces idées était innée, il faudrait qu'elles le fussent toutes trois, il faudrait, en conséquence, et à plus forte raison, que l'âme en naissant, c'est-à-dire au moment de sa création, eût les idées de substance, d'action, de phénomène : or de quels phénomènes, de quelles substances, de quelles actions aurait-elle l'idée?

Les partisans des idées innées répondront que ce n'est point l'idée de telle ou telle action, de telle ou

telle cause particulière qui se trouve en nous, mais celle de la cause en général, et que cette idée abstraite est innée en ce sens, que nous ne la puisons point, comme d'autres idées générales, dans la considération des objets extérieurs, mais dans un principe de causalité interne, c'est-à-dire dans une propriété de l'âme en vertu de laquelle, dès qu'elle apercevra un premier phénomène, soit extérieur, soit intérieur, elle l'attribuera malgré elle à quelque autre chose, à un autre phénomène peut-être, quelle qu'en soit la nature, bien qu'elle ne l'aperçoive pas et qu'elle n'en ait aucune idée.

C'est la doctrine de M. Cousin, si je l'ai bien comprise. Elle est fondée sur ce que, selon lui, il n'est pas un seul homme, pas un enfant, qui, en voyant un phénomène, quel qu'il soit, ne le regarde, malgré lui, comme un effet, ou ne lui attribue nécessairement une cause : et comme il n'est point, dit-il, de vérité universelle et nécessaire que nous puissions tirer de l'observation des choses extérieures, il en conclut que le principe de causalité est inné, ou simplement qu'il existe ; car à titre de principe, ou de propriété, il ne pourrait pas, s'il existait, ne pas être inné, ou n'avoir pas son origine dans l'âme même. La question est donc de savoir si ce principe existe, s'il y a en nous une telle propriété, et c'est ce que nous examinerons dans un instant.

II. M. Cousin va plus loin ; il prétend qu'au lieu de tirer l'idée de cause de l'observation des phénomènes extérieurs, nous ne croyons, au contraire, à l'exis-

tence du monde extérieur, que par une application immédiate du principe de causalité. D'où l'on pourrait inférer, que ce principe existerait, ou que l'idée de cause serait innée chez tous les animaux, puisque tous se représentent les corps de la même manière que nous nous les représentons, c'est-à-dire comme des choses réelles existant hors de nous.

Peut-être ne faut-il chercher la raison de cette croyance universelle à la réalité des objets extérieurs, ou à l'extériorité des causes de nos sensations, que dans le mouvement d'une part, et, de l'autre, dans la théorie de la vision. D'autant plus que celles de ces choses qui n'ont point de limites pour les sens de la vue et du toucher, ou que nous ne pouvons parcourir des yeux ou des mains, et celles qui n'agissent que sur les autres sens, ne nous paraissent point étendues, ni même exister hors de nous avant que l'expérience nous ait démontré le contraire; ce qui, pour le dire en passant, prouve que l'idée d'étendue ou d'espace n'est pas elle-même innée. Peut-être aussi croyons-nous à l'existence des corps, comme nous croyons à la vérité des axiomes, sans que l'on pût en assigner aucune raison particulière, si ce n'est que l'homme est fait ainsi, ou que Dieu l'a voulu, comme il a voulu que l'enfant suçât le sein de sa nourrice sans avoir la moindre connaissance des lois de l'hydrostatique. Cette croyance serait alors un fait primitif, et par cela même, inexplicable.

Mais le fait primitif, pour M. Cousin, est le principe de causalité. En vertu de ce principe, la première sensation, supposons que ce soit l'odeur du

musc, qu'éprouvera un enfant, lui suggèrera tout aussitôt l'idée de cause, ou de quelque chose, autre que cette sensation, à quoi il la rapportera nécessairement ; et comme il ne peut pas la rapporter à lui-même, ce qui sans doute veut dire à sa volonté, et qu'ainsi ce quelque chose ne sera pas sa volonté, il faudra que ce soit, non pas une autre volonté, ni une autre sensation, mais un je ne sais quoi dont il n'aura pas l'idée, qu'il n'aperçoit point en lui, qui, *par conséquent*, doit exister hors de lui, c'est-à-dire hors de son *moi* : et ainsi, par une application légitime du principe de causalité, il aura, avec l'idée d'étendue, celle d'un être existant à titre de substance.

Voilà comme, à son insu et malgré lui, raisonnera et s'instruira ce petit métaphysicien en herbe ; voilà comme, par un raisonnement abstrait, s'appuyant sur un principe inné et sur une première connaissance, si l'on peut appeler ainsi une première sensation, une sensation unique, isolée, qui ne permet aucune comparaison, il parviendra à découvrir qu'il existe un monde extérieur, qui, sans ce principe de causalité, n'aurait jamais existé pour lui, ou du moins, n'aurait jamais existé hors de lui, ou sous la forme de corps matériel, mais seulement en lui, sous la forme de sensations.

« Que faut-il pour que vous atteigniez le monde extérieur et soupçonniez son existence ? Il faut qu'une sensation étant donnée, vous soyez forcé de vous demander quelle est la cause de ce nouveau phénomène, et que, dans la double impossibilité de rapporter ce phénomène à vous-même, au moi que

vous êtes, et de ne pas le rapporter à une cause, vous soyez forcé de le rapporter à une cause autre que vous, à une cause extérieure. »

Admettons pour un moment cette double impossibilité, ainsi que la conséquence qu'on en tire, bien qu'elle ne soit rien moins que légitime ; il s'ensuivra contre toute vraisemblance, qu'après avoir éprouvé une première sensation, dont le souvenir m'affecte ensuite, je devrai aussi attribuer immédiatement ce souvenir, qui est une autre modification de mon âme, un nouveau phénomène, à une cause extérieure ; puisque cette modification est également indépendante de ma volonté, ou de moi.

Mais qu'entend-on ici par le *moi?* Est-ce quelque chose qui veut et qui sent, mais qui n'est ni la volition ni la sensation? et dans ce cas puis-je conclure, de ce que je n'aperçois point en moi la cause, soit de la sensation, soit du souvenir qui m'affecte, qu'elle n'y est point en effet, comme si j'avais une entière et parfaite connaissance de mon être? Est-ce la volition, l'acte de la volonté, en tant que j'en ai conscience? mais alors, ne serait-ce pas proférer des mots vides de sens que de dire : il y a une sensation *en moi* (dans ma volition, ou dans ma volonté)! dont la cause existe *hors de moi?*

En tout cas, comme je ne me sentirai ni étendu ni circonscrit, les idées que désignent les mots *dedans* et *dehors,* et qui sont empruntés de la matière ou de l'espace, ne se trouveront certainement pas dans mon esprit ; et je ne vois pas comment elles pourraient naître de la double impossibilité de rap-

porter ma première sensation à moi-même, et de ne pas la rapporter à une cause. Je me sens affecté ou modifié d'une manière quelconque; ma *volonté*, supposé que j'en aie conscience, n'en est point la cause; je ne me suis pas modifié moi-même, admettant que je fasse cette réflexion; comment passerai-je de là à la connaissance du monde extérieur, à celle des corps et de l'espace? Entre la conscience du *moi* et l'idée de l'étendue, il y a un abîme, et le moyen qu'on nous propose pour le franchir ne me paraît pas devoir inspirer beaucoup de confiance.

On tranchera peut-être la difficulté, en soutenant, contre les raisons que je viens d'alléguer, que les idées d'étendue et d'espace, ainsi que l'idée de substance, sont elles-mêmes innées; et qu'il suffit que j'éprouve une sensation qui ne dépende pas de ma volonté, comme celle de chaleur, par exemple, pour conclure que cette sensation a une cause dans l'espace, que cette cause est elle-même plus ou moins étendue, ou qu'elle doit être l'action d'une substance étendue sur mon être, qui est une substance sans étendue. Mais je ne saurais me payer d'une pareille monnaie.

M. Cousin ne dit pas comment, soit en vertu, soit indépendamment du principe de causalité, nous distinguons notre corps des autres objets extérieurs, et ceux-ci les uns des autres; ni comment nous parvenons à connaître que ces causes de nos sensations, ou plutôt ces agents, ou les sujets de ces causes, sont, non-seulement hors de nous, de notre *moi*, mais encore à différentes distances et de nous et les

uns des autres ; ni enfin, comment nous parvenons à apprécier ces distances. S'il avait soigneusement examiné ces questions, peut-être n'aurait-il pas persisté à soutenir que, sans un principe de causalité, nous ne croirions pas à l'existence du monde extérieur, ou pour mieux dire, que les corps qui nous environnent ne nous paraîtraient pas exister hors de nous ; car à cet égard nous ne croyons que ce qui nous paraît être, sans nous appuyer sur d'autres raisons que cette apparence elle-même.

Je n'en dirai pas davantage sur une opinion qui doit être regardée comme purement conjecturale, et qui, comme telle, pourra bien trouver quelques partisans, mais n'obtiendra jamais un assentiment universel, et ne fera pas faire un seul pas à la science, si ce n'est peut-être un pas rétrograde : c'est en général le sort des erreurs d'un grand maître.

Je crois avoir démontré que ce n'est point par une application immédiate d'un principe de causalité, supposé même qu'un tel principe existe, que le monde extérieur nous est connu. Voyons si ce principe lui-même soutiendra l'examen.

III. Un phénomène étant donné, nous ne pouvons pas, dit M. Cousin, ne pas lui attribuer une cause : d'où il suit que tous les hommes, tous les enfants, même avant que de naître, sont convaincus qu'il n'y a point de phénomène sans cause : et ainsi cette vérité est universelle et nécessaire, d'où il conclut qu'elle est innée, ou du moins qu'il existe dans l'âme une propriété en vertu de laquelle, un premier phé-

nomène étant donné, nous le rapportons, malgré nous, à quelque cause, à quelque autre chose, dont nous concevons que dépend son existence.

Sans nous arrêter à cette conclusion, savoir, qu'une vérité est innée de cela seul qu'elle est universelle et nécessaire, et qu'elle soit légitime ou non, voyons si, en effet, *tous* les hommes attribuent *nécessairement* une cause à quelque phénomène déterminé que ce puisse être, et qui leur est donné sans sa cause, c'est-à-dire dont la cause n'est point aperçue. Car, bien que les hommes, en général, pensent qu'il n'y a point, en général, de phénomène sans cause, si lorsqu'il s'agit de tel phénomène particulier et déterminé, cette croyance n'était pas marquée du sceau de la nécessité, ou seulement si elle n'était pas universelle; il en résulterait évidemment, que nous n'aurions pas tiré cette croyance immédiatement d'une propriété de l'âme, et sans avoir besoin d'être éclairés par l'expérience.

D'abord, qu'entendons-nous par phénomène? Car pour ne pas disputer sur les mots, il est bon de commencer par les définir, ou de rapprocher les différentes significations qu'on leur a données.

Tout passage d'une manière d'être à une autre, tout changement, soit instantané, soit continu ou se renouvelant sans interruption, que subit actuellement une substance, est, pour moi, ce qui constitue un phénomène, et c'est cela seul que j'appelle phénomène. Dans ce sens ainsi déterminé, je crois en effet que tout phénomène a une cause, quels que soient l'origine et la force ou le degré de cette croyance.

Mais pour la plupart des hommes ce terme est plus vague, et si le vulgaire lui donne moins d'extension, les philosophes le prennent généralement dans un sens plus étendu que celui que je lui ai donné. C'est ainsi, par exemple, que pour le plus grand nombre, la *continuation* du mouvement d'inertie est un phénomène continu, qui suppose une cause permanente, que nous n'apercevons pas.

Laissons donc de côté ce mot mal déterminé, et voyons si les mêmes choses, quelles qu'elles soient, que les philosophes, ou que tels et tels d'entre eux font dépendre d'une cause, et qui sont en conséquence considérées par eux comme des *effets*, sont envisagées de la même manière par tous les autres hommes.

La plupart des théologiens et plusieurs philosophes ont pensé, comme Descartes, que la substance en général, non-seulement quant à son origine, mais encore quant à son existence actuelle, dépend nécessairement d'une cause ; et c'est par là qu'ils ont cru démontrer qu'elle a été créée, qu'elle ne persiste dans l'être, comme un phénomène continu, que par une création continue. Eh bien ! non-seulement je ne vois point de nécessité, je ne sens point le besoin d'attribuer une cause à la substance, soit des corps ou des esprits, je ne puis même pas concevoir, il ne peut pas m'entrer dans l'idée qu'elle en ait une : en sorte que, si elle a été créée, il faut, selon moi, le prouver d'ailleurs, ou autrement qu'en s'appuyant sur un rapport de causalité. Et ce que je dis de la substance, je l'affirme ou je le pense encore de ses

propriétés essentielles; et je ne trouverais pas plus ridicule que l'on me demandât quelle est la grosseur ou la figure d'un son, que de m'adresser cette question, absurde selon moi : quelle est la cause efficiente de l'impénétrabilité ou de l'étendue? Ai-je tort ou raison? suis-je ou non compétent pour juger en pareille matière? Il n'importe; je suis homme, mon sentiment, non-seulement n'est pas conforme, il est diamétralement opposé à celui de Descartes, et cela suffit; cette proposition, toute substance suppose une cause efficiente, ou productrice, n'est point une vérité *nécessaire*. Car il serait manifestement contradictoire que les hommes eussent des opinions diverses sur une vérité nécessaire, et par suite *universelle*.

Descendons plus bas et interrogeons le vulgaire. Parmi les propriétés accidentelles des corps, ou ce que l'on nomme ainsi, il en est au moins quelques-unes, et la pesanteur est de ce nombre, que je considère à mon tour comme de véritables effets, comme des effets continus, qui impliquent une cause toujours agissante, en sorte que l'on pourrait dire de ces propriétés, qu'elles ne subsistent réellement que par une création continue; car, bien qu'une substance créée ne soit point un effet, tout effet est une création. Eh bien! demandez à un homme du peuple, et je pourrais dire presque, au premier venu, pourquoi un corps tombe dès qu'il n'est plus soutenu : il ne répondra pas qu'il n'en sait rien, à moins que ce ne soit pour se débarrasser d'une question importune, et qui probablement lui paraîtra ridicule et puérile; il vousdira qu'il tombe parce qu'il est

pesant, ou, ce qui revient au même, qu'il tombe parce qu'il tombe ; réponse fort raisonnable en elle-même, et qui, traduite en langage un peu plus philosophique, signifie qu'il tombe, ou qu'il pèse, parce que telle est sa nature, son essence, ou qu'il jouit d'une propriété en vertu de laquelle il doit nécessairement se comporter de cette manière.

Je pourrais multiplier ces sortes d'exemples, où les mêmes choses sont considérées par les uns comme des effets dépendants de quelque cause, et par d'autres comme de simples manières d'être qui n'ont pas besoin de cause et n'en supposent point : ce qui n'arriverait pas, s'il y avait en nous un principe de causalité tel qu'on l'a défini ci-dessus.

Il est bien vrai, que quand je considère les choses d'une manière générale et abstraite, l'idée d'un changement quelconque est liée, dans mon esprit, à l'idée de cause ; mais ce qui prouve que ce n'est là qu'un résultat de l'expérience, résultat que mon esprit a généralisé, c'est que, dès que j'en viens à l'application, je trouve que cette règle souffre beaucoup d'exceptions. Je remarque aussi que ces exceptions ont lieu principalement à l'égard des phénomènes qui se passent habituellement sous nos yeux, et dont les causes sont occultes ou d'une nature inconnue; et j'en infère que si tous dépendaient de causes occultes et inconnues, non-seulement nous n'aurions aucune idée de cause et d'effet, mais nous croirions fort bien comprendre comment un phénomène a lieu sans cause, de même que le commun des hommes croit très-bien comprendre comment tel corps que

l'on ne soutient plus se précipite sur la terre, comment tel autre, qu'il appelle léger, se meut de bas en haut ; et nous ne serions nullement nécessités à attribuer une cause à chaque phénomène, ni tourmentés du besoin de la connaître.

Il est vrai aussi que je ne puis concevoir un phénomène sans cause ; mais je ne le conçois pas mieux avec sa cause, puisque j'ignore de quelle manière la cause agit, et que je n'ai de la nature des causes en général qu'une idée très-imparfaite et extrêmement vague : ce qui n'arriverait pas, ce semble, si cette idée était innée, si Dieu nous l'avait directement suggérée.

Enfin, si je conçois comme nécessaire la liaison d'un phénomène avec sa cause, cela tient à l'espèce, ou à la nature même du rapport qui se trouve entre la cause et l'effet ; car il y aurait de la contradiction à soutenir ou à imaginer, qu'un phénomène dépendît, quant à son existence, d'un autre phénomène, et que néanmoins celui-ci pût ne pas exister. Mais de ce qu'un phénomène, s'il dépend d'une cause, en dépend nécessairement, il ne s'ensuit pas qu'il en ait nécessairement une, ou qu'il soit nécessairement un effet.

L'effet est à sa cause, ce que le *fils* est à son *père*. Et comme le fils a nécessairement un père, l'effet a nécessairement une cause.

Mais, selon moi, l'effet est au phénomène, en général, ce que le fils, considéré comme tel, est à l'homme en général.

Or celui qui ne verrait qu'un seul homme, et pour la première fois, ne serait point forcé, bon gré mal

gré, d'admettre *à priori*, que cet homme est fils d'un autre homme, ou qu'il a nécessairement un père. Mais l'expérience, et l'expérience seule, nous ayant appris que, jusqu'ici du moins, aucune femme n'a pu engendrer sans la coopération de l'homme, nous en avons conclu que *tout homme* est fils d'un autre homme, ou qu'il a nécessairement un père; comme nous croyons pouvoir conclure de ce que l'expérience nous apprend, que tout phénomène est un effet, ou a nécessairement une cause.

Ces deux propositions, tout effet dépend d'une cause, tout fils dépend d'un père (quant à son existence), sont des vérités nécessaires en elles-mêmes, d'une nécessité absolue, comme cette autre proposition : tout triangle a trois côtés.

Il peut bien en être de même de celles-ci : tout phénomène est un effet (ou a nécessairement une cause), tout homme est fils d'un autre homme (ou a nécessairement un père) : mais c'est ce qu'on ne pourrait pas affirmer *à priori*, parce qu'il ne serait pas contradictoire qu'il en fût autrement; d'autant plus qu'Adam n'avait point de père, qu'il était homme sans être fils d'un autre homme. Ces propositions ne sont donc, par rapport à nous, que des vérités contingentes, fondées uniquement sur l'expérience ; ou ce sont des vérités nécessaires, mais d'une nécessité relative et conditionnelle, puisqu'elles dépendent de la manière dont on envisage le phénomène en général.

Un grand nombre d'observations comparées nous a fait conclure, peut-être un peu trop vite, que c'est un attribut essentiel d'un phénomène d'avoir une

cause (comme c'est réellement un attribut essentiel de toute cause de produire un effet). Il ne peut donc pas y avoir pour nous, ce semble, de phénomène sans cause, et toutes les fois que nous envisageons un phénomène comme tel, d'après l'idée, vraie ou fausse, que nous nous en sommes formée, à tort ou à raison nous lui attribuons nécessairement une cause : nous serions peu d'accord avec nous-mêmes, si nous ne le faisions pas.

Mais il n'est pas vrai qu'un phénomène, quel qu'il soit, étant donné, surtout dans la supposition où nous n'aurions encore rien appris de l'expérience, nous ne pourrions pas néanmoins ne pas lui en attribuer une ; et cela par une application immédiate d'un principe inné, ou en vertu d'une propriété de l'âme appelée principe de causalité. Cette proposition, *tout* phénomène a *nécessairement* une cause, n'est qu'un jugement particulier généralisé, ni plus ni moins que celle-ci, *tout* corps est pesant, mais *ne l'est pas nécessairement*. Et les jugements particuliers d'où dérivent ces propositions générales, sont : *Tels* phénomènes dépendent (quant à leur existence) d'une cause productrice (sans laquelle par conséquent ils n'existeraient pas), d'où il suit qu'ils en ont une *nécessairement* (puisqu'ils existent). *Tels* corps sont pesants, mais ne le sont pas nécessairement (car l'observation ne nous présente point la pesanteur comme produisant le corps, ni comme une propriété essentielle ou une chose sans laquelle il ne saurait exister). Il en est donc de l'idée de cause, comme de toute autre idée générale ; elle résulte de la compa-

raison et du rapprochement des idées particulières de toutes les causes particulières et déterminées que nous avons aperçues hors de nous et en nous, avec les yeux de l'intelligence, et dont elle n'est que le rapport commun. Ainsi, quoiqu'il soit très-probable que tout phénomène a une cause, comme il est probable que tout corps est pesant, et que, de plus, il soit certain qu'un phénomène qui dépend d'une cause en dépend nécessairement, ce qu'on ne peut jamais dire d'un corps à l'égard de la pesanteur, il n'en est pas moins vrai que ces deux assertions, *tout* phénomène a une cause, et *tout* corps est pesant, ne sont également que des vérités contingentes. Il est impossible, il est faux que l'homme en naissant puisse juger, à l'aspect du premier phénomène qui se présentera, même *avec sa cause*, et à plus forte raison sans elle, que *tout* phénomène a *nécessairement* une cause, ou que cette proposition, *tout phénomène a une cause*, soit une vérité *nécessaire*, d'une nécessité absolue, indépendamment de ce que l'expérience peut nous apprendre.

IV. Quelle que soit la manière dont les premières idées d'effet et de cause se sont introduites dans notre esprit, il est certain que le nombre prodigieux d'effets qui se passent chaque jour sous nos yeux, et dont nous apercevons hors de nous ou dont nous sommes nous-mêmes les causes, nous font ensuite juger par analogie, mais sans réflexion, que tout changement, que tout événement a une cause, même lorsque cette cause est occulte de sa nature ou nous

est inconnue : et par un penchant naturel à généraliser nos idées, nos jugements, ce que l'on peut regarder comme une véritable propriété de l'âme, nous concluons à notre insu, qu'il n'y a point de phénomène sans cause. Cette conclusion peut être juste, ou du moins la proposition en elle-même peut être vraie et paraît l'être : mais elle n'en est pas moins un préjugé ; et elle demeure un préjugé jusqu'à ce que la réflexion nous ait fait connaître si elle est vraie ou fausse.

Imbus de ce préjugé dès la première enfance, les hommes, en général, recherchent ou demandent quelles sont les causes, lorsqu'ils ne les aperçoivent pas, des phénomènes les plus remarquables ou les plus extraordinaires ; et quelquefois même ils attribuent une cause à de certaines manières d'être qui n'en ont pas besoin et n'en peuvent avoir, comme lorsqu'ils demandent quelle est celle du mouvement d'inertie, c'est-à-dire, du mouvement d'un corps qui, après avoir reçu une première impulsion, *continue* de se mouvoir en vertu de sa seule inertie; cause imaginaire, que les physiciens regardent néanmoins comme très-réelle, et qu'ils désignent sous le nom spécieux de force.

Mais bien loin d'aller au delà des premières causes des phénomènes, les hommes, pour la plupart, restent de beaucoup en deçà, et s'arrêtent presque toujours à quelque fait qu'ils regardent comme n'en ayant pas besoin, quoique ce soit un véritable phénomène. Il en est peu dont la curiosité ne soit pleinement satisfaite, lorsqu'ils ont reconnu qu'un phé-

nomène dépend, soit directement, soit indirectement, de quelqu'une des actions volontaires des hommes ou des animaux.

Les philosophes ne s'arrêtent pourtant pas à ces actions, ou pour mieux dire, à ces mouvements du corps, lesquels ne sont à leurs yeux observateurs que des effets, qui supposent eux-mêmes une cause; et ils distinguent, avec raison, le mouvement volontaire de la volition elle-même, qu'ils attribuent à une substance distincte du corps, et qui constitue l'action de cette substance sur le corps, ou la cause de ces mouvements corporels que nous appelons volontaires.

Ils se fondent sur ce que, les corps en général ne pouvant pas se mouvoir par eux-mêmes, je veux dire passer du repos au mouvement, ou continuer de se mouvoir dans un milieu *résistant*, sans y être sollicités par une force, par une cause extérieure, ce qui est certain, du moins si l'on veut parler de ces masses grossières qui tombent sous les sens, surtout de celles qui ne sont point organisées; il faut de nécessité, lorsque nous effectuons quelque mouvement de notre plein gré, que notre corps soit mû, non par un autre corps proprement dit, car la même difficulté se présenterait à l'égard de celui-ci, mais par une substance qui, sans avoir besoin d'être mise en mouvement par une autre, ou peut-être sans se mouvoir elle-même en aucune façon, ait la faculté, en restant immobile, mais non pas inactive, de mouvoir le corps, et de le maintenir dans cet état de mouvement malgré les obstacles matériels qui

tendent continuellement à le faire rentrer dans l'état de repos.

Ce qui est bien certain, c'est que l'homme, considéré comme un être doué d'intelligence et de volonté, est lui-même cause, puisqu'il remue le corps qui lui appartient ; que, par conséquent, l'action qu'exerce celui-ci sur les corps étrangers n'est point encore cause première, puisque cette action mécanique a elle-même pour cause celle de la substance intelligente, substance immatérielle, ou tout au moins distincte du corps proprement dit.

Cette dernière action, qui est la volonté en acte, et que nous appelons *volition,* est-elle enfin cause première, et de plus cause libre ? La plupart des philosophes l'affirment. D'autres, pénétrés de cette vérité, ou imbus de ce préjugé, qu'il n'y a point de phénomène sans cause, et considérant que toute volition, que toute action par laquelle la volonté se manifeste, est bien réellement une modification actuelle de l'âme, et conséquemment un phénomène, en concluent qu'elle doit nécessairement avoir une cause. En vain on leur fait observer que la volonté agit par elle-même, qu'elle peut d'elle-même passer de l'inaction à l'action, de l'action à l'inaction, ou d'une action à une autre ; c'est, disent-ils, ne pas répondre, ou c'est avouer positivement qu'il y a des phénomènes, ou du moins un premier phénomène, sans cause productrice.

Enfin, les idées innées seraient peut-être aussi des phénomènes sans cause, et ceux qui admettent de telles idées (si l'on prend ce mot dans sa significa-

tion propre) en même temps qu'un principe de causalité, me paraissent être en contradiction avec eux-mêmes.

Nous sommes donc bien loin de nous entendre sur ce qu'il convient de considérer comme *effet,* ou comme dépendant de quelque cause. Encore une fois, je suis persuadé, que si toutes les causes nous étaient inconnues et cachées, nous en affranchirions tous les phénomènes. Jugeant peut-être de ce qui se passe hors de nous par ce qui se passe en nous, nous attribuerions à la matière la faculté de se mouvoir et de se modifier elle-même : mais, ne pouvant pas distinguer en elle l'action par laquelle elle se modifierait de la modification, et ainsi n'apercevant hors de nous ni effets ni causes, le plus grand nombre des hommes n'auraient aucune idée de ces choses.

Je dis le plus grand nombre, car, même dans cette hypothèse, nous pourrions peut-être encore, en réfléchissant bien sur ce qui se passe en nous, et notamment sur les actes de notre volonté, y puiser immédiatement, sans les avoir acquises d'ailleurs, les idées d'effet et de cause.

Mais je dois faire observer cependant, que ce n'est point ainsi, je veux dire, que ce n'est point par la conscience que nous avons de notre volonté en tant qu'elle est distincte de nos mouvements volontaires et qu'elle les produit, que ces idées se sont *d'abord* introduites dans notre esprit, comme le soutient Maine de Biran, qui même va beaucoup plus loin. L'examen de cette importante question, devenue

célèbre et fort accréditée, sera l'objet du paragraphe suivant.

§ 3.

« Le premier sentiment de l'effort libre, dit Maine de Biran, comprend deux éléments ou deux termes indivisibles, quoique distincts l'un et l'autre dans le même fait de conscience, savoir : la détermination ou l'acte même de la volonté efficace, et la sensation musculaire qui accompagne ou suit cet acte dans un instant inappréciable de la durée.

« Si le vouloir n'accompagnait pas, ou ne précédait pas la sensation musculaire, cette sensation serait passive comme toute autre ; elle n'emporterait donc avec elle aucune idée de *cause*, ou force productrice.

« D'un autre côté, sans la sensation *effet*, la cause ne saurait être aperçue, ou n'existerait pas comme telle pour la conscience.

« Le sentiment de l'effort fait donc tout le lien des termes de ce rapport primitif, où la *cause* et l'*effet* sont donnés distincts comme éléments nécessaires d'un seul et même fait de conscience.

M. Cousin commente ce passage ainsi qu'il suit :

« L'idée de cause ne nous est pas donnée dans l'observation des phénomènes extérieurs ; elle nous est donnée dans la conscience de nos opérations et de la puissance qui les produit, savoir la volonté. Je fais effort pour mouvoir mon bras, et je le meus. Quand on analyse attentivement ce phénomène de l'effort, voici ce qu'il nous donne : 1° la conscience d'un acte volontaire ; 2° la conscience d'un mouve-

ment produit; 3° un rapport du mouvement à l'acte. Et, quel est ce rapport? Évidemment ce n'est pas un simple rapport de succession. Répétez en vous le phénomène de l'effort, et vous reconnaîtrez que vous attribuez tous, avec une conviction parfaite, la production du mouvement dont vous avez conscience à l'opération volontaire antérieure, dont vous avez conscience aussi. Pour vous, la volonté n'est pas seulement un acte pur sans efficacité, c'est une énergie productrice; de sorte que là vous est donnée l'idée de cause. »

Là, j'en conviens, nous est donnée l'idée de cause, comme en effet la réflexion nous le fait apercevoir. Mais il s'agit de savoir, 1° si là nous est donnée la *première* idée de cause, et 2° si c'est là *seulement* que l'idée de cause nous est donnée.

Maine de Biran répond affirmativement (comme je répondrai négativement) à ces deux questions. M. Cousin, à la première, répond oui, et non à la seconde. Mais, à l'égard de la première, il est, ce semble, en contradiction avec lui-même, puisque, selon lui, l'idée de cause est innée.

En tout cas, l'analyse que contiennent les deux passages que j'ai mentionnés est incomplète, et la conclusion qu'en ont tirée ces métaphysiciens, trop précipitée. Essayons donc une analyse plus rigoureuse, et ne confondons point surtout ce qui peut être avec ce que nous pouvons connaître.

Quand je soulève mon bras lentement et avec attention, de manière que je puisse sentir qu'il me résiste par sa pesanteur, et que j'analyse soigneuse-

ment ce fait, il me donne trois phénomènes et trois rapports.

Les phénomènes sont :

1° Un acte de ma volonté ;

2° Le mouvement de mon bras ;

3° Une sensation musculaire.

Les rapports sont :

1° Un rapport direct de causalité entre l'acte de la volonté et le mouvement du bras ;

2° Un rapport direct de même nature, entre le mouvement ou l'action musculaire et la sensation qu'elle produit ;

3° Un rapport indirect, ou éloigné, entre l'acte de la volonté et la sensation musculaire.

Or, quels sont de tous ces faits ceux que peut connaître l'homme, à une époque où l'on suppose qu'il n'a pas encore la moindre idée ni de cause et d'effet, ni de corps extérieurs ?

M. Cousin en nomme trois, savoir : les deux premiers phénomènes et le premier rapport, c'est-à-dire, l'acte volontaire, le mouvement du bras, et le rapport de causalité qui lie ces phénomènes l'un à l'autre.

Maine de Biran cite le premier et le troisième phénomènes, ainsi que le troisième rapport ; c'est à savoir : l'acte de la volonté, la sensation musculaire, et le rapport indirect qui se trouve entre eux. Quant au deuxième rapport, qui est le rapport de causalité direct, entre le mouvement ou l'action musculaire et la sensation qui en résulte, ni l'un ni l'autre n'en fait mention ; mais il est peut-être sous-entendu par Maine de Biran.

Enfin, tous deux concluent que la première idée de cause nous est donnée dans la conscience de notre volonté, en tant qu'elle produit, pour l'un, un mouvement; pour l'autre, une sensation.

Nous examinerons ces deux opinions, d'abord en ce qu'elles diffèrent, puis en ce qu'elles ont de commun; et ainsi, nous commencerons par supposer avec les deux métaphysiciens, que l'enfant qui vient de naître, ou que l'homme, dans la circonstance où il se trouve placé par hypothèse, sait, lorsqu'il agit, qu'il *veut agir,* qu'il le sent, qu'il en a conscience. Ce premier fait, nous n'en parlerons qu'en dernier lieu.

Quel est le deuxième? C'est le mouvement du bras.

M. Cousin n'imagine sans doute pas que l'homme, avant cette expérience, ou toute autre de la même nature, avait une idée du mouvement, et par suite, de la substance dont le mouvement est un attribut, ou de quelque chose autre que son *moi;* et qu'il savait qu'il a lui-même un corps, qu'il a un bras, et que ce bras peut se mouvoir; car cela serait contre l'hypothèse, d'autant qu'il en résulterait que déjà il aurait l'idée de cause. Il faudrait donc qu'il acquît cette idée de mouvement en commençant à remuer son bras. Mais comment pourrait-il l'acquérir (surtout s'il était aveugle, comme on peut le supposer, quoique cela ne soit pas nécessaire)? Rien ne s'opposant efficacement au mouvement de son bras, et la sensation musculaire n'ayant rien de commun avec le mouvement, on ne voit pas ce qui, dans cette expérience, pourrait lui en suggérer l'idée.

Or, s'il ignore qu'il a un corps, qu'il a un bras, et que ce bras est en mouvement, il n'apercevra donc pas le rapport qui existe entre l'acte de sa volonté et ce mouvement, (non plus que celui qui se trouve entre ce mouvement et la sensation qui en résulte). Il ne saura donc pas que son vouloir est une cause dont ce mouvement est un effet (ni que la sensation qu'il éprouve est un effet qui a pour cause ce mouvement).

Que restera-t-il donc qu'il puisse connaître ? Un acte volontaire, une sensation, et un rapport quelconque entre ces phénomènes. Voilà précisément ce que suppose Maine de Biran.

Quant à la sensation, quelque faible qu'elle soit, on peut admettre qu'il en a conscience, et s'il a également conscience de sa volonté, comme d'une chose distincte de cette sensation, ce que nous accordons pour l'instant, il peut aussi connaître le rapport qui lie ces phénomènes l'un à l'autre.

Mais d'abord ce rapport n'est qu'indirect, et n'est pas même un rapport de causalité : la volonté semble bien produire le mouvement, et le mouvement la sensation : mais, en tout cas, la volonté ne fait que *provoquer* la sensation (comme lorsqu'on s'approche volontairement du feu qui nous réchauffe), elle ne la *produit* pas, elle n'en est point la cause efficiente, du moins immédiate. Et puis, quand elle en serait la cause, et qu'il en eût conscience, nous n'en serions pas plus avancés : car on ne voit pas comment il pourrait passer de cette idée de cause, de cette connaissance, à celle de corps extérieurs, à celle de ma-

tière et de mouvement, causes de toutes nos sensations. Que son bras soit soulevé par une force étrangère et contre son gré, il éprouvera alors une sensation qui ne dépendra ni directement ni indirectement de sa volonté, et il pourra conclure de là que cette sensation aura pour cause une volonté qui n'est pas la sienne, qui n'est pas *lui* : mais voilà tout ; il restera toujours à savoir comment de cette idée d'une volonté pure, dans laquelle rien d'étendu ni de matériel ne se trouve impliqué, il sera conduit à celle de corps purement matériels et sans volonté : il semble qu'il ne pourra jamais avoir qu'une seule idée réelle, celle de cause, volontaire et libre, personnelle ou étrangère ; et Maine de Biran soutient, en effet, que du moins nous n'avons pas d'autre idée de cause que celle-là, d'où il suit que toute idée de cause est liée, dans notre esprit, à celle d'effort volontaire.

Malheureusement cette doctrine ne saurait nous conduire aux notions d'étendue et d'impénétrabilité, non plus qu'à celles de mouvement et de choc. Peut-être y a-t-il dans la manière dont nous avons acquis l'idée de corps, ou de substance matérielle, quelque chose que l'on tenterait en vain d'expliquer. Mais il me paraît hors de doute que cette idée, et par suite, celle de cause extérieure et non libre, précède dans notre esprit celle de cause, ou d'action volontaire ; et surtout qu'elle est de beaucoup antérieure à l'idée ou à la conscience que nous avons actuellement de notre volonté, en tant qu'elle est distincte du mouvement volontaire et qu'elle le produit. Il nous reste à examiner ce dernier fait.

Plus nous devenons capables de réfléchir et de délibérer, et plus les actes, ou les déterminations de notre volonté se détachent, se séparent, s'éloignent, pour ainsi dire, et par là se distinguent de nos mouvements volontaires, ou libres : en sorte que la même raison qui nous rend plus capables de remarquer cette distinction, la rend aussi plus facile à remarquer. Il n'est donc pas surprenant que l'homme, dont les organes sont entièrement développés, et qui fait un fréquent usage de ses facultés intellectuelles, aperçoive cette distinction, qui néanmoins échappe au plus grand nombre. Mais il n'est pas vraisemblable que l'enfant qui vient de naître puisse la remarquer, ou en avoir conscience ; non-seulement parce que rien ne sépare les déterminations de sa volonté de ses mouvements volontaires, qui ne sont point libres, ou réfléchis, mais spontanés, et pour ainsi dire convulsifs; mais encore, parce qu'il ne tourne point son attention sur ses propres facultés.

L'attention, qui est elle-même une manière de vouloir, et conséquemment la volonté, qui, sans contredit, est une puissance causatrice, se trouve impliquée, dit M. Cousin, dans tout fait de conscience. Cela est certain; car il est impossible que l'homme ait conscience, ni de lui-même, ni de quoi que ce puisse être, sans le secours de l'attention. Mais de là même je conclus qu'il ne suffit pas, pour que l'homme ait conscience de son activité, que sa volonté ou son attention soit excitée par quelque chose autre que lui, ni même qu'il veuille, ou qu'il soit attentif de son plein gré ; mais qu'il faut encore qu'il porte son at-

tention sur cette activité elle-même, de manière qu'il puisse remarquer qu'il agit par le vouloir. Or ce n'est point par là qu'il commencera l'exercice de ses facultés.

Qu'il vienne à éprouver une sensation quelconque, qu'il soit modifié par une cause étrangère, il n'y a point de doute que, même dans ce cas, son activité, ou son attention, ne soit mise en jeu par la surprise que lui occasionnera ce premier ou ce nouveau phénomène. Mais, d'une part, il ne pourra pas, en pareille circonstance, ne pas être attentif, ne pas vouloir considérer ou contempler cette modification de son être : son attention sera forcée, ne sera pas libre ; il voudra, mais comme à son insu ; et une pareille action ne pourra pas faire naître en lui l'idée d'une action volontaire et libre. D'une autre part, ce ne sera pas sur sa volonté, sur son attention elle-même, mais seulement sur le changement qu'il subit, que se fixera son attention : or cela ne suffira pas pour lui faire connaître qu'il jouit d'une activité propre, qu'il peut se modifier lui-même, qu'il est un agent libre, qu'il est lui-même cause lorsqu'il est attentif ou qu'il se modifie ; et s'il a conscience de quelqu'un de ses attributs, ce sera de sa sensibilité, ou de sa passivité, et non de son activité.

D'ailleurs l'action de l'âme sur elle-même ne pourrait pas directement lui suggérer l'idée de cause, parce que, comme je l'ai déjà dit, cette action ne fait qu'une seule et même chose avec la modification qu'elle produit. Et, quant à l'action de l'âme sur les organes du mouvement, c'est-à-dire sur les muscles,

ce qui constitue l'effort; encore une fois, je ne saurais admettre, qu'avant d'avoir exercé une pareille action, ou fait un effort quelconque, l'homme ne puisse avoir aucune idée de cause, mais que du moment où il aura fait un pareil effort, il attribuera chacune de ses sensations à l'action volontaire et libre d'un agent quelconque dont il jugera à l'instar du *moi*, et qu'ainsi, il a l'idée de cause libre avant tout, ou même n'en conçoit point d'autre.

Selon moi, il aura d'abord, par l'action des corps sur ses sens, ou pour mieux dire sur lui, l'idée de matière, et conséquemment celle de cause extérieure et nécessaire. Puis, immédiatement après, il pourra trouver l'idée de *cause libre* dans l'action volontaire, non de son âme sur son corps, sur ses muscles, mais de son corps, ou plutôt de son être tout entier, sur les corps étrangers qui lui résistent jusqu'à un certain point, et qui, par là même, lui donnent l'idée de matière. Mais lorsqu'il aura acquis cette connaissance, il sera encore bien loin de faire attention et de soupçonner, que ses mouvements volontaires sont eux-mêmes des effets nécessaires, et qu'il y a en lui deux êtres, deux choses quelconques, dont l'une veut, tandis que l'autre ne fait qu'obéir à la volonté de la première. Il ne pourra parvenir à cette connaissance douteuse que par induction, lorsqu'il sera déjà familiarisé avec les idées de cause et d'effet, qu'il aura appris de l'expérience qu'il n'y a point de phénomène sans cause, et que tout phénomène suppose l'action d'une substance sur une autre. Bien qu'il soit lui-même cause en tant que son esprit agit sur son corps,

et qu'il semble que la première réflexion doive suffire pour le lui apprendre, il passera peut-être les trois quarts de sa vie avant de le savoir, peut-être mourra-t-il sans l'avoir jamais observé. Toujours est-il que, s'il existe une distinction réelle entre la détermination de la volonté et le mouvement du corps qui l'accompagne, il est impossible qu'un enfant le remarque, tant que ces deux choses se trouvent confondues ; d'autant que cela supposerait le plus haut degré de discernement et de réflexion.

OBJECTION

Faite par M. Garnier, professeur de philosophie à l'Université de Paris.

(*Le Temps*, 30 septembre 1834.)

« On admet généralement aujourd'hui que nous puisons l'idée de cause dans la conscience de notre volonté, et qu'en conséquence toute cause nous apparaît d'abord comme accompagnée d'intelligence et de liberté. L'auteur pense, au contraire, que l'idée de cause dérive d'abord pour nous de l'action des corps extérieurs sur le nôtre, de sorte que la cause nous apparaîtrait primitivement comme aveugle et nécessitée. Mais nous ferons observer cependant que l'enfant frappe le meuble contre lequel il s'est heurté, et que le chien mord la pierre qui lui a été lancée ; d'où il est clair que les intelligences peu avancées prêtent d'abord une *intention*, c'est-à-dire de l'entendement et de la liberté à l'action des corps bruts sur eux-mêmes, et qu'elles ne débutent pas par l'idée d'une cause fatale et inintelligente. »

Réponse. — Cet exemple est-il bien concluant ? Il s'agirait de savoir : 1° si les brutes ont quelque *idée* de cause ; 2° si le chien, en mordant la pierre qui lui a été lancée, a pour but de la punir ou de se venger du mal qu'elle lui a fait, ou si, obéissant machinalement à son instinct de mordre, il ne fait qu'exhaler sa colère contre le premier objet qu'il a sous la patte, ne pouvant atteindre la personne qui la provoque ; enfin, s'il agirait ou non de la même manière à l'égard d'un caillou qui tomberait sur lui du haut d'une montagne, sans qu'il pût soupçonner personne de l'avoir lancé ; 3° si l'enfant n'a pas appris de sa nourrice à battre la méchante table ou l'insolente muraille contre laquelle il s'est heurté ; 4° s'il regarde en effet un objet *immobile* qui lui résiste comme doué d'intention et animé d'un mauvais vouloir ; 5° si, parce que les intelligences peu avancées considèrent comme des êtres vivants les corps mobiles dont ils ne voient pas la force motrice, il s'ensuit que, pour elles, toute *cause* est volontaire, et que sans ce faux préjugé elles n'auraient aucune idée de cause extérieure ; 6° si, avant d'attribuer leurs propres facultés aux choses inanimées, elles n'avaient pas déjà acquis l'idée de cause involontaire, et si l'action du feu, par exemple, n'a pas pu leur donner cette idée, ou si elles n'ont pu l'acquérir par là, qu'à la condition de prêter au feu de l'intelligence et une bonne ou une mauvaise intention, suivant la distance qui les en séparait. Je demanderai d'ailleurs ce que l'on peut inférer sur la nature des choses des préjugés de notre enfance ? De ce que nous nous

représentons certains corps comme des êtres animés, s'ensuit-il que toute force motrice, même que toute cause, est en elle-même, ou tout au moins pour nous, ou dans nos idées, intelligente et libre?

Toutefois (laissant à part la supposition, dont nous n'avons pas à nous occuper ici, que l'idée de cause en général elle-même est innée), comme il est très-certain que nous ne saurions passer naturellement de l'idée d'effort volontaire que nous puisons en nous-même, à l'idée de toute autre action qui ne supposerait ni effort ni volonté, il faut absolument admettre l'une des trois hypothèses suivantes, savoir :

Ou que les corps ignés, lumineux, sonores, odorants, sapides, ne sont que des instruments dont Dieu, cause intelligente et libre, se sert pour produire sur nos sens, par l'intermédiaire de nos organes, les sensations de chaleur, de lumière, de sons, d'odeur et de saveur; hypothèse dont j'ai déjà parlé, et qui est si absurde qu'elle ne mérite pas un examen plus approfondi.

Ou, ce qui n'est pas moins absurde, que ces corps, comme le veut en effet Maine de Biran, par une juste conséquence du principe d'où nous sommes partis, agissent eux-mêmes, librement ou du moins volontairement et avec effort, sur nos organes; en sorte que l'odeur de la rose, par exemple, serait l'effet de l'action libre, ou de l'effort volontaire des émanations de cette reine des fleurs.

Ou enfin, que, s'il y a d'autres causes que des efforts volontaires, comme on n'en saurait douter, nous devons en acquérir l'idée par d'autres moyens que

par la conscience de notre volonté, en tant qu'elle agit, directement ou indirectement, sur les organes du mouvement, et qu'elle provoque une sensation musculaire. Or, en ce cas, il est impossible de démontrer que c'est l'idée de cause libre qui nous arrive la première; et cela d'ailleurs n'est plus d'aucune importance, puisque l'idée des autres causes ne dérive point de celle-là.

§ 4.

I. C'est une conséquence de la doctrine de Maine de Biran, que nous ne pouvons nous représenter l'action des corps sur nos sens que comme des efforts volontaires. Quelques-uns diront que du moins nous commençons tous par attribuer aux corps qui agissent sur nous une intention, une volonté, et que, plus éclairés, nous rectifions ensuite cette erreur. Mais je leur demanderai comment nous pourrions jamais reconnaître que nous nous sommes trompés, si déjà nous n'avions l'idée de corps, d'impénétrabilité, de résistance passive, et conséquemment de cause extérieure non volontaire? car, quoiqu'il n'y ait point d'effort sans matière, l'effort volontaire en lui-même ne nous donne *à priori* aucune idée de matière, mais seulement l'idée d'un acte de la volonté, et celle d'une sensation qui suit ou accompagne cet acte. D'autres, enfin, à qui j'ai déjà répondu, soutiendront qu'en effet il n'y a pas d'autres causes que des causes libres ou volontaires : mais il ne s'agit pas ici de savoir si l'action des corps sur nos sens est bien réelle, si elle est une véritable cause, ou si

le corps qui paraît agir n'est que l'instrument d'une cause : je cherche comment nous avons acquis l'idée de cette action, réelle ou imaginaire, de cette cause efficiente, ou de ce qu'à tort ou à raison nous appelons ainsi.

L'idée de cause peut naître dès que l'esprit est en relation avec la matière, ou qu'il y a action réciproque entre l'un et l'autre. Mais je n'accorde pas à Maine de Biran, que nous ayons conscience de l'action de notre volonté sur les parties de notre corps, ni même de celle de notre corps sur des corps étrangers, avant d'avoir conscience de l'action de ceux-ci sur nous-même.

« Je fais effort pour mouvoir mon bras, et je le meus. »

Remarquez qu'il n'y a point d'effort senti, lorsque nos mouvements sont brusques et irréfléchis ; d'abord, parce que, dans ce cas, l'attention n'est pas appelée pour constater le fait ; et en second lieu, parce que dans ces sortes de mouvements, la puissance, comme disent les mécaniciens, non-seulement égale mais surpasse la résistance, qui par là devient insensible, ou du moins ne peut être sentie comme telle. Ainsi, il ne suffit pas à un enfant de remuer le bras pour avoir le sentiment de l'effort.

Ce sera tout autre chose si ses membres sont retenus par des liens, ou s'il agit sur un corps étranger qui s'oppose efficacement au mouvement de son corps ou de son bras. Par cette résistance, il aura bientôt, sinon à l'instant même, le sentiment ou la conscience de l'effort ; elle lui apprendra qu'il y a en lui ten-

dance au mouvement, qu'il *veut*, et qu'il est matériel ; mais toutefois sans lui faire connaître la différence qui existe entre sa volonté et sa matérialité, qui se manifestent ensemble, et ne se sont point encore manifestées l'une sans l'autre, du moins de manière à ce qu'il ait pu le remarquer.

Ce sentiment de l'effort lui donnera-t-il immédiatement l'idée de cause ? Il semble que non, puisque dans le cas dont il s'agit, il ne produit rien par cet effort, et que sa volonté n'est point efficace. Il éprouve, à la vérité, une sensation musculaire, une sensation désagréable : mais a-t-il voulu la produire, ou du moins la provoquer, et, s'il la subit contre son gré, peut-on supposer qu'il l'attribue à sa volonté comme à sa cause ? N'est-il pas plus vraisemblable, pour ne pas dire évident, qu'il la rapportera au corps qui lui résiste, et que c'est par là qu'il acquerra l'idée de matière ?

Mais qu'est-ce que *lui*, non en tant qu'il sent, mais en tant qu'il veut, ou qu'il fait effort pour se mouvoir ? C'est quelque chose qui a une tendance au mouvement, qui conséquemment est matériel : et qu'est-ce que la matière ? C'est quelque chose qui résiste à sa volonté, ou à ses mouvements volontaires, ou à son être, mu ou tendant à se mouvoir, volontairement, ou de lui-même : car ces choses sont pour lui tellement confondues, qu'il est impossible qu'il les distingue.

Il est donc également impossible qu'il ait connaissance de lui-même, comme être voulant ou tendant à se mouvoir, sans avoir d'abord, ou en même temps,

l'idée d'un être qui n'est pas lui, et qui agit sur lui, qui le modifie par cette action, qui le fait sentir. Or dans cette action lui est évidemment donnée l'idée de cause.

Cette action, ou cette résistance des corps, il ne l'éprouvera sans doute, il ne la sentira, ou n'en sentira l'effet, qu'autant qu'il fera effort pour la vaincre: mais cet effort ne sera lui-même senti que par cette résistance, qu'il sentira d'abord, et qui lui apprendra qu'il veut et qu'il agit. Il ne faudrait donc pas conclure, de ce que la résistance des corps n'est sentie qu'à cette condition que nous faisons effort pour les remuer, que l'idée d'effort volontaire précède dans notre esprit l'idée de matière; ni que la première idée de cause nous est donnée dans le sentiment de cet effort.

L'effort suppose toujours une résistance réciproque entre deux substances; or cette réciprocité ne peut pas exister entre l'esprit et la matière, et comme sans matière il n'y a point de résistance, l'effort est donc une action réciproque entre deux substances matérielles.

Point d'effort, il est vrai, sans résistance continue; conséquemment point d'effort sans une tendance au mouvement, sans une vitesse virtuelle qui ne peut pas devenir effective ou s'effectuer d'une manière complète. Mais cette tendance au mouvement n'est elle-même qu'une suite d'impulsions instantanées que la matière peut recevoir immédiatement de la matière comme de l'esprit; et quoique cette vitesse virtuelle, tout homme, tout animal ait le pouvoir de

l'imprimer à la matière, ce qui fait la part de l'âme dans les actions volontaires, l'effort lui-même est évidemment une action prolongée de la matière sur la matière. Cet effort pourrait se manifester sans que la volonté y prît part, comme cela arrive, en nous, dans certaines contractions spasmodiques, et hors de nous, dans l'action d'un ressort tendu. Mais il ne peut point y avoir d'effort là où il n'y a point de matière, ni même là où il n'y a qu'une substance matérielle : et ainsi il n'y a point d'effort dans l'action, quelle qu'elle soit, de l'âme sur le corps ; il ne peut y en avoir que dans l'action de celui-ci sur d'autres corps, ou dans celle de ses parties les unes sur les autres.

Si donc l'effort, pour autant qu'il nous appartient, a une partie de sa cause efficiente dans l'âme, ou dans la volonté, il a du moins sa cause conditionnelle dans la matière : et si l'*effort* lui-même a sa cause efficiente dans l'âme et sa cause conditionnelle hors de l'âme, en tout cas, l'*idée* de cet effort n'a dans l'âme, comme toute autre idée, que sa cause conditionnelle, et a sa cause efficiente hors de l'âme, à savoir, dans la résistance des choses matérielles ; d'où je conclus, en premier lieu, que l'idée d'effort volontaire, et par suite celle de cause libre et immatérielle, ne sauraient être innées.

D'ailleurs, pour le dire en passant, si le sentiment de l'effort peut nous donner l'idée de cause en général ; que ce moyen soit le premier ou le dernier, qu'il existe seul ou qu'il y en ait d'autres, peu importe, l'idée de cause n'est point innée : car, dès que nous avons un moyen naturel d'acquérir une idée, il

serait aussi absurde qu'inutile d'avoir recours à un miracle pour expliquer comment elle s'est introduite dans notre esprit.

Il n'est pas moins certain, quoique la volonté pure, ou dégagée de la matière, soit cause, en ce qu'elle produit du mouvement dans le corps, que l'idée, ou la conscience de cette cause libre, en tant que nous l'affranchissons de toute matérialité, ne précède point dans notre esprit l'idée de notre volonté, en tant qu'elle ne fait qu'un pour nous avec nos actions corporelles, ne précède point l'idée que nous avons de l'action volontaire de notre corps sur des corps étrangers.

Reste à savoir si cette idée de nos actions corporelles sur les autres corps n'est pas elle-même postérieure, comme je crois qu'elle l'est, à celle de l'action des corps étrangers sur le nôtre, ou pour mieux dire, sur nous.

A cet égard, il suffira de rappeler 1° que nos efforts, nos mouvements ne sont pas libres d'abord, qu'ils ne sont que spontanés et convulsifs; 2° que l'enfant nouveau-né ne produit réellement aucun effet hors de lui, hors de son être considéré dans son entier, aucun du moins qu'il puisse apercevoir; tandis qu'il devra se trouver et se sentir lui-même modifié par l'action des objets extérieurs; et 3° que s'il a conscience de ses efforts, ce sentiment sera très-faible, pour ne pas dire nul, par cela même qu'ils ne seront point réfléchis, et aussi parce que toute son attention se portera malgré lui sur celles de ses modifications qui ne dépendront pas de lui.

D'où il suit que le premier effet qu'il remarquera, qu'il connaîtra comme tel, sera une modification de lui-même indépendante de sa volonté, et que la première cause dont il aura idée sera l'action mécanique d'un corps étranger sur lui, sur son propre corps, ou des parties du sien les unes sur les autres.

Sa première idée sera donc celle de matière : et remarquez bien que cette idée, quelque vague qu'elle puisse être dans un enfant, ne diffèrera point, au fond, de celle qu'en ont tous les hommes, même les plus grands philosophes, pour qui la matière, dépouillée de ses accidents, n'est et ne sera jamais que quelque chose qui leur résiste.

Par cette résistance efficace que les corps opposeront à ses mouvements, à ses efforts, il apprendra qu'il était en mouvement et qu'il tend actuellement à se mouvoir; et dès qu'il aura quelque idée de mouvement, il aura aussi l'idée d'étendue, qui en est inséparable.

Ses premières idées seront donc celles de mouvement, d'étendue, de résistance, ou de matière, d'action mécanique et de cause passive : ces idées, d'abord très-obscures, très-confuses, à peine ébauchées, se distingueront, s'éclairciront de plus en plus, autant qu'elles en sont susceptibles, par l'observation comparée des phénomènes, qui se présenteront en foule devant ses yeux ou à son esprit, et s'expliqueront, en quelque sorte, les uns par les autres.

Il ne tardera pas non plus à comprendre qu'il a le pouvoir de remuer les corps étrangers, et qu'ainsi il est lui-même cause; mais que ces corps sont inertes

ou passifs, tandis qu'il est actif, puisqu'il peut se mouvoir de lui-même : que néanmoins, malgré cette différence, il n'agit pas autrement sur eux qu'ils n'agissent sur lui ; qu'ils peuvent, s'ils sont en mouvement, le renverser, et s'ils sont immobiles, l'arrêter dans son mouvement : il remarquera aussi, ou sans le remarquer peut-être, il s'accoutumera à ce fait singulier qu'un corps brut, malgré sa passivité, une fois mis en mouvement, continue de se mouvoir, quoiqu'il ne soit plus poussé par aucun autre : d'après ces données, il comprendra, ou croira comprendre comment les corps extérieurs peuvent agir les uns sur les autres, quoique ni les uns ni les autres ne soient doués d'une activité propre : il remarquera enfin que ces corps, même lorsqu'il semble que rien ne s'oppose à leur mouvement, s'arrêtent toujours au bout de quelques instants ; et ce fait, mal compris, mal apprécié, donnera naissance à plusieurs erreurs, dont la plus grossière, mais aussi la moins générale et la moins enracinée, parce qu'il ne faut qu'un trait de lumière et la plus légère réflexion pour la faire évanouir, consiste à regarder comme des êtres doués, ainsi que nous, de la faculté de se mouvoir par eux-mêmes, certains corps, tels que les nuages, par exemple, ou les courants d'eau, qui se meuvent d'une manière continue, en divers sens, suivant des vitesses variables, sans qu'il y ait autour d'eux aucune cause sensible de ces phénomènes.

II. Il résulte de ce qui précède, que la première idée de cause nous est bien réellement donnée par

l'observation des choses extérieures, du moins en tant qu'elles agissent directement sur nos sens.

Entendons-nous bien. Quand on dit qu'une idée s'introduit dans l'esprit par la sensation, ou par la voie des sens, par leur intermédiaire, on suppose, quoiqu'on ne l'énonce pas d'une manière explicite et formelle, qu'il existe dans l'âme certaines dispositions, certaines propriétés, autres que la sensibilité physique, en vertu desquelles elle perçoit cette idée, ce qui est sous-entendu.

Il est certain que la sensibilité ne donne que des sensations, et ne peut donner aucune idée, pas même celle d'un objet matériel. Mais comme une telle idée a sa cause efficiente dans l'impression de l'objet, celle-ci dans l'objet même en tant qu'il agit sur les sens, il s'ensuit que cette idée a indirectement, ou originairement, sa cause efficiente hors de l'âme, et que par conséquent il est impossible qu'elle soit innée, bien qu'elle suppose dans l'âme une propriété innée, qui en est la cause conditionnelle.

En est-il autrement d'une idée de rapport? Comment, par exemple, ai-je l'idée de parallélisme? Si je trace deux lignes parallèles sur le papier, mes sens ne me donneront que leur image; ils ne me donneront, ni l'idée de ces lignes elles-mêmes, idée qui pourra se reproduire en leur absence ou lorsque j'aurai les yeux fermés, ni à plus forte raison, celle de leur parallélisme, qui n'est point un objet matériel capable d'agir sur mes sens. Mais, comme ce parallélisme, qui n'est qu'un rapport de situation,

existe pourtant hors de moi, puisqu'il suppose nécessairement la coexistence de ces lignes, et que même il serait détruit si la situation de l'une d'elles changeait; il s'ensuit que l'idée de ce rapport a sa cause efficiente hors de moi, et que je ne puis l'acquérir que par l'intermédiaire des sens. Ce rapport de situation, ou ce parallélisme, agit, en quelque sorte, sur mon esprit, comme les termes de ce rapport, ou tous autres objets matériels agissent sur mes sens: mais cette action n'est point directe, elle ne peut avoir lieu que par le ministère des sens, et sans eux je n'aurais point connaissance de ce rapport, je n'en aurais point l'idée. Cette idée de rapport suppose bien quelque propriété dans l'âme, telle que l'entendement, ou la conception, ou le jugement; suppose bien une propriété quelconque différente de la sensibilité physique: mais cette propriété passive n'en est pas la cause efficiente, ou productrice, elle n'en est que la cause conditionnelle; et surtout elle ne constitue pas cette idée elle-même, ce qu'il ne faut pas perdre de vue.

N'en est-il pas ainsi du rapport de dépendance qui existe entre un phénomène et sa cause, et, non-seulement de ce rapport, mais de tout autre, mais de tout rapport de rapport, mais de toutes nos idées enfin? N'est-il pas vrai que toutes nos idées ont eu originairement leurs causes efficientes dans les objets extérieurs, physiques ou moraux, ou dans les rapports qu'ils ont entre eux, tout en ayant leurs causes conditionnelles dans certaines dispositions, ou propriétés passives de l'âme, que l'attention ou la ré-

flexion réveille en quelque sorte, ou met en jeu; et n'est-ce point dans ce sens qu'il faut entendre Locke, lorsqu'il dit, que nos idées n'ont que deux sources, la sensation et la réflexion?

III. Au reste, je dois faire observer, que nous ne pourrions pas, sans comparer les phénomènes entre eux, trouver immédiatement la première idée de cause dans l'action d'un corps extérieur, je ne dis pas seulement sur un autre corps, car cela est de soi-même évident; mais sur aucun de nos sens autre que le toucher, comme je le ferai comprendre en peu de mots.

J'éprouve, par supposition, la sensation d'odeur de rose. Si je n'avais pas appris d'ailleurs qu'il existe des corps, qu'il existe quelque chose hors de moi, et si, en conséquence, il m'était impossible de juger par analogie ou par induction, que la cause de cette sensation est une propriété de quelque substance matérielle, ou plutôt une action qu'elle exerce sur moi en vertu de cette propriété; il est indubitable que cette sensation et sa cause productrice ne seraient pour moi qu'une seule et même chose, et que cette chose serait tout entière en moi. Donc la sensation odeur ne me donnera, par elle-même, ni les idées d'effet et de cause, ni celles de corps et d'extériorité.

Si c'est un objet visible qui m'affecte, les choses ne se passeront pas tout à fait de la même manière. Pourvu que cet objet, par une clarté trop vive, ne me blesse point la vue, qu'il ne me *touche* pas, je ne

croirai pas éprouver une sensation ; cette sensation, que je ne considérerai point comme telle, je la rapporterai à sa cause efficiente, au corps qui la produit ; c'est ce que je sais par expérience, bien que je n'en connaisse pas la raison ; et en tout cas, *pourvu qu'elle soit limitée,* je verrai, je rapporterai cette cause hors de moi : ce qui est fondé, peut-être, en partie sur quelque principe métaphysique qui nous est inconnu, mais très-probablement et en grande partie, sur la théorie de la lumière, sur celle de la vision, et sur le mécanisme admirable de l'œil. Quoi qu'il en soit, cette sensation et sa cause productrice seront donc encore ici confondues, elles ne formeront toujours pour moi qu'une seule et même chose : mais cette chose, au lieu d'être tout entière en moi, sera tout entière hors de moi ; et ainsi, elle me donnera bien l'idée de quelque chose qui n'est pas moi, mais elle ne me donnera pas encore l'idée de cause.

Qu'arriverait-il si le corps visible était lui-même le corps odorant ? Rapporterions-nous la sensation odeur à ce corps extérieur comme à sa cause ? Nullement. Mais si cette sensation disparaissait avec le corps visible, pour reparaître ensuite avec lui, et si cela arrivait un certain nombre de fois, sans que le contraire fût jamais arrivé, il est certain du moins, qu'en apercevant l'une de ces choses, nous croirions à l'existence de l'autre et à son apparition prochaine, et que l'idée de l'une serait invinciblement liée à celle de l'autre.

Supposons cependant que nous soyons trompés

dans notre attente, et que, pour la première fois, nous éprouvions la sensation odeur sans voir la chose visible, ou lumineuse, comme cela pourra arriver si le corps lumineux et le corps odorant ne sont pas le même corps, et que le corps lumineux soit inodore et le corps odorant invisible. L'idée de cette sensation odeur se liera-t-elle, dans ce cas, à l'idée de quelque autre chose? Non, sans doute, d'autant plus que nous n'en connaissons point d'autre, et que celle qui nous est connue ne suffit pas pour nous donner l'idée d'une chose en général; et dans ce cas, après avoir éprouvé seulement une grande surprise de ce changement inattendu, nous cesserons désormais de lier entre elles les idées que jusque-là nous avions crues inséparables.

Mais lorsque nous aurons appris de l'expérience, qu'il existe d'autres sensations que la sensation odeur, telles, par exemple, que la sensation chaleur et la sensation contraire; qu'il existe d'autres corps extérieurs que celui que nous avions vu d'abord; qu'ils sont plus ou moins lumineux, et par là plus ou moins visibles; que, quoique lumineux, ils cessent d'être visibles dans certaines circonstances, comme, par exemple, lorsqu'ils sont trop petits; et qu'en général une sensation suppose constamment la présence ou l'existence d'un objet extérieur; alors l'idée d'une sensation quelconque rappellera toujours l'idée de quelque autre chose, et toujours, en éprouvant cette sensation, nous croirons, nous serons persuadés, qu'il existe en effet quelque chose hors de nous, quelque objet visible ou invisible, sans lequel

la sensation qui nous affecte n'existerait point, et ne pourrait exister.

Je dis *exister ;* car, sans doute, nous remarquerions facilement qu'une sensation n'est point une chose qui préexistait et qui peut être absente ou disparaître, sans cesser d'être; mais une chose qui n'existait point, qui naît, et puis qui cesse d'exister, pour renaître encore : ce qui nous donnerait l'idée de production ou de *création* (mot dont on a singulièrement abusé), laquelle nous conduirait à celle de chose ou de cause productrice, ou créatrice ; car, voyant qu'une sensation, ou tout autre phénomène, ne peut naître qu'à cette condition qu'une autre chose existe déjà, nous ne pourrions pas ne pas regarder comme un attribut de cette chose, non la sensation elle-même, mais sa production. De là l'idée du rapport de dépendance qui lie l'effet à sa cause; idée d'ailleurs assez vague, assez mal déterminée, comme chacun pourra s'en convaincre, en cherchant à se rendre compte de la manière dont il conçoit cette dépendance.

La constante reproduction des mêmes phénomènes à l'aspect des mêmes agents, suffirait donc, ce semble, pour nous suggérer l'idée de cause, telle qu'il nous est donné de la concevoir. Elle est nécessaire, en tout cas, pour rendre plus claire et plus distincte cette idée, ou mieux, pour nous familiariser avec elle; et elle seule peut nous faire assigner à chaque phénomène sa véritable cause.

Mais, quoi qu'il en puisse être, toujours est-il que c'est bien réellement dans l'action des corps, non en

tant qu'ils produisent, même sur le toucher, des sensations proprement dites, mais en tant qu'ils résistent à nos mouvements, à nos efforts, que nous puisons, avec l'idée de matière, la *première* idée de cause.

IDÉES INNÉES.

§ 1.

I. Une idée qui se trouverait déjà dans l'esprit de l'homme au moment de sa naissance, comme s'il l'avait acquise antérieurement à cette époque, ou comme si Dieu la lui avait directement suggérée en le créant, c'est-à-dire en créant l'âme dont il l'a doué, si elle a été créée; voilà, sans doute, ce que serait une idée innée; et plusieurs philosophes prétendent qu'en effet il existe dans l'âme de telles idées.

Mais avant d'examiner plus particulièrement cette question, qui n'a pas pour moi la même importance que pour eux, je veux faire voir d'abord ce que le vulgaire, sans s'en apercevoir, entend par ces mots d'idées innées, de sentiments innés, et analyser, sous ce rapport, la pensée du commun des hommes.

Toute idée est un phénomène, et tout phénomène implique deux causes : l'une *efficiente*, qui se trouve le plus ordinairement hors de la substance qui subit la modification que nous appelons phénomène; l'autre *conditionnelle*, qui existe toujours dans cette substance même, dont elle est une des propriétés constituantes.

Je prouverai qu'il n'y a rien dans l'âme qui lui soit inné, ou qui s'y trouve naturellement, que ses propriétés, tant actives que passives, et qu'il ne s'y passe aucun phénomène, du moins aucun de ceux

que nous appelons idées, sensations et sentiments, avant que quelque cause extérieure ait pu agir sur elle.

Mais comme les phénomènes de l'âme existent, si l'on peut ainsi dire, *en puissance* dans leurs causes conditionnelles, qui sont innées, c'est-à-dire dans les propriétés de l'âme, puisqu'ils ne sont, en quelque sorte, que ces propriétés elles-mêmes en tant qu'elles se manifestent actuellement par l'action d'une cause efficiente; de même qu'une maladie à laquelle un homme est sujet existe en puissance, ou virtuellement, dans certaines dispositions particulières de ses organes; et de même encore que les vibrations d'une cloche existent en puissance dans l'élasticité de cette cloche : on peut dire, en ce sens, que toutes nos idées, et toutes nos sensations même, nous sont naturelles ou innées; comme on peut le dire de telles maladies chez certains individus. Et, en effet, aucune de nos sensations, par exemple, ne nous vient du dehors, quoiqu'elles aient toutes leur cause efficiente, ou productrice, dans les objets extérieurs, c'est-à-dire dans l'action de ces objets sur nos sens : donc elles existent virtuellement en nous.

De plus, comme, d'une part, les propriétés de l'âme diffèrent les unes des autres dans le plus et le moins, ou dans leur degré d'intensité; et que, d'une autre part, chaque propriété est plus prononcée, ou plus parfaite, chez quelques hommes que chez tous les autres; on peut dire, jusqu'à certain point, de ces propriétés, et par suite, des idées dont elles sont les causes conditionnelles, et en tant que ces idées

existent virtuellement dans ces causes, ou dans ces propriétés, que les unes sont innées chez tous les hommes, et que les autres sont innées seulement chez quelques-uns d'entre eux : ce qui veut dire, que les premières sont *plus particulièrement* innées, plus naturelles au genre humain, que toutes les autres idées ; et que celles-ci sont *plus particulièrement* innées, plus naturelles à quelques hommes qu'à tous les autres.

Voilà dans quel sens nous disons, vulgairement parlant, que certaines idées en général nous sont innées ; que tel ou tel sentiment est inné chez tel ou tel individu, ou qu'il lui est naturel ; que telle maladie est naturelle à telle famille, qu'elle est innée chez elle : et il est clair, quoiqu'on n'y fasse guère attention, qu'au fond ce n'est point le sentiment, ou l'idée, ou la maladie, qui sont innés, ou naturels, car ce ne sont là que des phénomènes, qui ne peuvent naître que par l'action de causes efficientes ; et qu'il n'y a de naturel, ou d'inné en nous, que le *sens* plus ou moins parfait, que la *propriété* de l'âme et la *disposition* du corps, qui sont les causes conditionnelles de ces phénomènes.

Ainsi, quand nous disons que telle maladie, que la goutte par exemple, est naturelle à telle famille, qu'elle est innée chez elle, il est évident que ce n'est point directement de la goutte elle-même que nous entendons parler, d'autant que personne ne vient au monde avec la goutte, mais seulement de sa cause conditionnelle, laquelle réside, en général, dans l'organisation, et, plus particulièrement, dans quel-

que disposition vicieuse du corps ; ce qui fait que certains hommes sont plus sujets que d'autres à éprouver cette maladie, quoiqu'ils en soient tous susceptibles. Quant à sa cause efficiente, ou productrice, elle peut être de diverse nature et tout à fait inconnue. Supposons qu'elle consiste uniquement en l'abus, ou même l'usage modéré des liqueurs fortes : il est certain que si l'un des membres de cette famille de goutteux s'abstient absolument de boire de ces liqueurs, il n'aura jamais la goutte, quoiqu'il porte en soi la cause conditionnelle de cette maladie ; il ne l'aura pas plus que celui qui ferait usage de pareilles liqueurs, mais qui serait autrement constitué : car les mêmes causes efficientes ne produisent les mêmes effets que sous les mêmes conditions. Ainsi donc, puisque cette maladie, ou ce phénomène, dépend d'une cause efficiente qui nous est étrangère, tout aussi bien que de sa cause conditionnelle, laquelle seule réside en nous, à titre de propriété ou de manière d'être, il n'y a de naturel ou d'inné en nous que cette seule cause, ou cette propriété elle-même.

C'est la même chose pour les propriétés et les phénomènes de l'âme. Que l'on fasse, en présence de plusieurs personnes, le récit d'une mauvaise action, d'une action souverainement injuste ; la plupart seront pénétrées d'un sentiment d'indignation, d'un sentiment pénible, quel qu'il soit, et que j'appelle *sentiment moral*, sentiment du juste et de l'injuste, ou du bien et du mal. Quelques-unes peut-être entendront ce récit avec plus ou moins d'indifférence, quoique l'*idée* de cette action, ou la cause produc-

trice de ce sentiment soit la même pour toutes. Qu'en devra-t-on inférer? C'est que chez les premières la cause conditionnelle de ce sentiment, c'est-à-dire le sens du juste et de l'injuste, ou le *sens moral* proprement dit, sera plus prononcé ou plus parfait que chez les autres. Mais comme, dans une pareille circonstance, tout homme, à très-peu d'exceptions près, éprouverait un sentiment de la même nature, avec la seule différence du plus au moins, et un sentiment contraire, à la vue, au récit, à l'idée réalisée d'une bonne action ; nous disons que le sentiment du juste et de l'injuste, le *sentiment* moral est naturel à l'homme, en un mot qu'il est inné, quoiqu'il n'y ait d'inné que le *sens* moral, qui en est la cause conditionnelle ; propriété purement *affective*, dans laquelle ce *sentiment* existe en puissance, de même que l'*idée* du juste et de l'injuste existe en puissance, ou virtuellement, dans telle ou telle propriété *intellectuelle*.

Quand donc, vulgairement parlant, nous disons qu'il y a des idées innées chez tous les hommes, ce qui s'entend principalement des notions du sens commun, ou de ces rapports simples et généraux que tous les hommes, sans exception, saisissent et aperçoivent du premier coup d'œil, sans avoir besoin d'y réfléchir un moment ; il paraît évident que cela ne s'applique point aux idées elles-mêmes, mais seulement à leur cause conditionnelle, qui est le jugement ou telle autre propriété passive de l'intelligence, en tant qu'elle ne considère que ces idées ou rapports simples dont nous parlons.

II. J'ai justifié ces expressions populaires d'idées innées, de sentiments naturels, en faisant voir comment il fallait les interpréter, et en quel sens elles étaient vraies. Maintenant, après avoir considéré les idées dans leurs causes conditionnelles, où elles n'existent qu'en puissance, c'est-à-dire, où elles n'existent réellement pas, nous devons les considérer en elles-mêmes, et voir si, en prenant le mot d'idée dans cette acception propre et directe, nous sommes fondés à admettre des idées innées, et si l'existence de pareilles idées serait possible.

Mais d'abord, y a-t-il quelques philosophes qui aient admis de telles idées, et prétendu qu'elles pouvaient exister; ou, en d'autres termes, parmi les philosophes qui ont, ou qui paraissent avoir embrassé cette doctrine, quelques-uns ont-ils réellement voulu parler des idées elles-mêmes, des idées proprement dites?

Cette question est assez embarrassante. Car il est à remarquer d'abord, qu'un grand nombre de philosophes, pour ne pas dire le plus grand nombre, soit qu'ils aient adopté ou rejeté cette hypothèse des idées innées, n'ont eu qu'une idée confuse de ce mot d'*inné*, et surtout de celui d'*idée*, puisqu'ils ont confondu, par le fait, si ce n'est dans leurs définitions, les phénomènes de l'âme avec ses propriétés, qui néanmoins en sont aussi distinctes, que la mollesse de la cire est distincte des divers changements de forme qu'elle peut recevoir en vertu de cette propriété passive : en second lieu, qu'ils n'ont pas poussé l'analyse de l'esprit humain assez loin, pour remonter

jusqu'à la première cause de chacune de nos idées; cause qui existe hors de nous, quoique beaucoup d'idées aient immédiatement leurs causes efficientes dans l'âme, mais sans qu'elles y soient elles-mêmes innées; car ces causes ne sont jamais que des idées antérieurement acquises, ou des rapports entre ces idées, et non des propriétés constituantes de l'âme: enfin, qu'ils n'ont fait dépendre chaque idée que d'une seule cause, avec laquelle ils l'ont même confondue, à savoir, tantôt de la cause efficiente, tantôt de la cause conditionnelle, et tantôt de l'attention ou de la réflexion; quoique, d'une part, l'attention ni la réflexion ne puissent produire aucune idée, mais seulement nous la faire découvrir ou apercevoir, et que, de l'autre, toute idée, quelle qu'elle soit, ait toujours deux causes; l'une conditionnelle, qui est dans l'âme et inhérente à l'âme, comme étant une des propriétés qui la constituent; l'autre efficiente, qui peut être immédiatement et actuellement dans l'âme, sans y être inhérente, mais qui est toujours originairement hors de l'âme; ce qui est aussi vrai pour les idées les plus générales et les plus abstraites, que pour celles des choses sensibles. Ainsi, quand une idée, comme celle d'un objet matériel, a immédiatement sa cause efficiente hors de nous, ils l'ont fait dépendre de cette seule cause, et l'ont même jusqu'à un certain point confondue avec cette cause, en disant qu'une telle idée nous venait du dehors, ce qui est au moins inexact; car l'idée se forme en nous, par l'action de la cause efficiente, qui demeure hors de nous, de même que les vi-

brations d'une cloche ne lui viennent point du dehors, mais s'effectuent en elle, par l'action de la cause extérieure qui les produit, c'est-à-dire par le choc d'un corps étranger. Quand, au contraire, une idée n'a pas immédiatement ou évidemment sa cause productrice hors de l'âme, ils l'attribuent à sa seule cause conditionnelle, si ce n'est à l'attention ou à la réflexion, et ils croient, en général, qu'elle est innée, comme ils l'affirment du moins pour quelques idées particulières, ce qui n'est pas moins inexact; car, quoique toute idée se forme en nous, il n'y a d'inné en nous, il n'y a d'inhérent à la nature de l'âme, que ses propriétés; les unes passives, en vertu desquelles elle perçoit ou conçoit les idées que des causes efficientes produisent en elle, en faisant passer de la puissance à l'acte ces propriétés passives; les autres actives, qui nous font apercevoir ces idées, mais ne les engendrent pas. Indépendamment de ces facultés, il y a donc dans toute idée trois choses à considérer : la cause efficiente, soit extérieure, soit intérieure mais non pas innée, qui la produit; la cause conditionnelle, ou la propriété passive de l'âme en vertu de laquelle elle est produite; et enfin, l'idée elle-même, soit qu'elle se montre actuellement à l'esprit, soit qu'elle existe dans la mémoire à titre de connaissance. Or les philosophes dont je parle ne reconnaissent que l'idée et une cause quelconque dont elle dépend; encore ne distinguent-ils pas toujours ces deux choses, qui aux yeux de la plupart n'en font qu'une; ce qui leur fait soutenir avec obstination, et les entraîne en effet dans la nécessité de

soutenir qu'il y a des idées innées et des idées acquises, et d'établir ainsi entre les idées une distinction qui n'existe point; car, suivant le sens qu'il leur plaira de donner aux mots, on pourra dire, ou qu'il n'y a point d'idées innées, ou qu'elles le sont toutes; et non-seulement toutes les idées, mais encore toutes les sensations.

« Si par ces impressions naturelles qu'on soutient être dans l'âme, on entend la capacité que l'âme a de connaître certaines vérités, il s'ensuivra, dit Locke, que toutes les vérités qu'un homme vient à connaître, sont autant de vérités innées. Et ainsi, cette grande question se réduira uniquement à dire, que ceux qui parlent de principes innés, s'expriment très-improprement; mais que dans le fond ils croient la même chose que ceux qui nient qu'il y en ait: car je ne pense pas que personne ait jamais nié que l'âme ne fût capable de connaître plusieurs vérités. C'est cette capacité, dit-on, qui est innée, et c'est la connaissance de telle ou telle vérité qu'on doit appeler acquise. Mais si c'est là tout ce qu'on prétend, à quoi bon s'échauffer à soutenir qu'il y a certaines maximes innées? Et s'il y a des vérités qui puissent être imprimées dans l'entendement, sans qu'il les aperçoive, je ne vois pas comment elles peuvent différer, par rapport à leur origine, de toute autre vérité que l'esprit est capable de connaître. Il faut, ou que toutes soient innées, ou qu'elles viennent toutes d'ailleurs dans l'âme. C'est en vain qu'on prétend les distinguer à cet égard.

« Tous ceux qui voudront prendre la peine de ré-

fléchir sur les opérations de l'entendement, trouveront que le consentement que l'esprit donne sans peine à certaines vérités, ne dépend en aucune manière ni de l'impression naturelle qui en a été faite dans l'âme, ni de l'usage de la raison ; mais d'une faculté de l'esprit humain, qui est tout à fait différente de ces deux choses. »

« Fort bien, répond Leibnitz : mais ce n'est pas une faculté nue, qui consiste dans une simple possibilité de les entendre : c'est une disposition, une aptitude, une préformation, qui détermine notre âme, qui fait que ces vérités en peuvent être tirées, tout comme il y a de la différence entre les figures qu'on donne à la pierre ou au marbre indifféremment, et entre celles que ses veines marquent déjà ou sont disposées à marquer, si l'on veut en profiter. »

Cependant, il ne paraît guère vraisemblable que la capacité, ou propriété de l'âme en vertu de laquelle nous concevons telle vérité, ne soit pas la même que celle par laquelle nous concevons telle autre vérité. Comment l'une ne serait-t-elle qu'une simple *possibilité d'entendre*, et l'autre quelque chose de plus que cette possibilité, surtout si c'est à cette dernière que l'on attribue la connaissance des vérités les plus simples ? Ou bien, comment telles vérités pourraient-elles, et sans y être innées, exister seules en puissance, ou virtuellement, à l'exclusion de toutes les autres, dans une même faculté ? Cela serait incompréhensible ; car une propriété, quelle qu'elle soit, n'étant elle-même qu'un phénomène en puissance, tous les phénomènes qui dérivent d'une même

propriété existent également en puissance dans cette propriété.

La distinction que fait Leibnitz, du moins s'il n'admet pas d'idées innées dans le sens propre du mot, paraît donc chimérique. En tout cas, elle est fort subtile et ne peut s'entendre qu'à l'aide d'une comparaison. Mais, outre qu'une comparaison ne prouve rien, celle qu'il propose n'est pas juste ; parce qu'une idée, de quelque manière qu'on l'envisage, n'est qu'une modification de l'âme, tandis que la statue, ou la figure que l'on peut tirer d'un bloc de marbre, soit que cette figure s'y trouve ou non dessinée par avance, n'est pas plus une modification de ce bloc de marbre, que les autres morceaux qu'on en a détachés.

Descartes comparait les idées aux diverses figures que peut recevoir un morceau de cire en vertu de sa mollesse, figures qui sont bien évidemment des modifications successives de la substance qui les reçoit, mais supposent l'action d'une cause extérieure, d'une cause efficiente. Or, de même que ces figures ne sont pas innées, ne préexistent pas dans la cire, n'y sont pas tracées, ébauchées, indiquées, d'une manière quelconque ; car on conçoit que cela ne serait pas possible, puisque ces figures ne sont que des changements de forme dans la cire entière : de même les idées ne préexistent en aucune manière dans l'âme, dont elles ne sont pareillement que des modifications, quoique nous ne sachions pas en quoi elles consistent, parce que nous ignorons quelle est la nature de l'âme.

Cette comparaison n'est pourtant pas entièrement exacte; car si, d'un côté, comme chacun le conçoit, elle est inconciliable avec la doctrine des idées innées, d'un autre, elle ne l'est pas moins, et par les mêmes raisons, avec la propriété en vertu de laquelle les idées acquises restent ensuite tracées dans l'âme, comme le seraient à l'avance les idées innées, s'il y en avait de telles.

Platon regardait comme véritablement innées, ou considérait comme des connaissances *à priori*, préexistant dans la mémoire, sous la même forme, et de la même manière que si nous les avions acquises, non les idées de rien d'individuel, auxquelles il ne donnait même pas le nom d'idées ; mais celles des genres et des espèces, et surtout les idées les plus universelles des choses , c'est-à-dire celles précisément qui nous semblent résulter de la comparaison du plus grand nombre d'objets, telles que les idées d'homme, de singe, de rossignol, ou de prunier, de rosier, d'ortie; celles plus générales d'animal et de plante; celle plus générale encore d'être. Ainsi l'idée de l'homme en général serait innée, suivant Platon , tandis que le vulgaire croit, et que je crois avec lui, que nous l'avons *acquise*, en considérant dans les hommes que nous connaissons, soit par nous-mêmes, soit sur le rapport d'autrui, ce qu'ils ont tous de commun, laissant à part les différences caractéristiques qui les distinguent les uns des autres, et en généralisant cette idée, c'est-à-dire, en l'appliquant aux hommes que nous ne connaissons pas, ou qui viendront après nous, comme à ceux que

nous connaissons, et qui ont paru jusqu'à présent sur la terre. Nous pensons aussi que les noms des genres et des espèces ne sont, comme on dit, que des dénominations extérieures, dont la nature des choses ne dépend point, mais qui, au contraire, dérivent elles-mêmes du point de vue sous lequel nous envisageons les choses ; en sorte qu'un même objet peut être rangé dans autant de classes d'êtres différentes qu'il a de points de vue, ou d'attributs, ou de rapports : c'est ainsi que la craie et la neige appartiennent à la classe, ou à l'espèce des corps blancs ; la craie et le charbon, à celle des corps fragiles ; la craie et le marbre, à celle des substances calcaires.

Platon et, d'après lui, la plupart des métaphysiciens modernes, rangent principalement parmi les idées innées, celles des vérités universelles et nécessaires, que Descartes appelait *vérités éternelles*, et qui, en tant qu'elles existent actuellement dans l'intelligence, sont, comme toutes les vérités, des *jugements*, qui supposent toujours deux termes et un verbe qui les lie, à savoir : un sujet, qui est toujours ici une idée générale ; un attribut, qui est toujours essentiel et lui appartient ainsi *nécessairement ;* enfin un verbe, qui affirme le rapport de l'attribut au sujet. Tel est ce jugement, ou cette vérité : *la partie est moins grande que le tout*. C'est un attribut essentiel d'une partie quelconque d'un tout considéré sous le rapport de ses dimensions, d'être moins grande que le tout ; car le mot partie, ou fraction, signifie une chose qui ne diffère du tout (quant à sa grandeur), qu'en cela seul qu'elle est plus petite que

le tout : il serait donc contradictoire qu'aucune des parties d'un tout, qui toutes ensemble sont égales au tout, fût à elle seule aussi grande ou plus grande que le tout. Par conséquent, le jugement que nous avons énoncé est une vérité éternelle, universelle et nécessaire. Ces sortes de vérités sont en très-grand nombre : toutes les propositions des mathématiques, qui, en dernière analyse, ne sont que des transformations, ou plutôt des conséquences des vérités les plus simples, sont toutes, comme celles-ci, des vérités nécessaires. Sont-elles donc toutes innées ? Dans ce cas, tout homme serait mathématicien, et le serait plus que Descartes, Leibnitz et Newton même, si ce n'était que sa mémoire est en défaut.

Mais, laissant de côté ces vérités ou ces jugements *à priori,* sur lesquels nous reviendrons, et sans nous occuper davantage des différentes interprétations qu'on a données ou que l'on pourrait donner à ces mots d'idée ou de principe inné, voyons si une simple idée, en prenant ce terme dans son sens propre et direct, pourrait se trouver dans l'esprit de l'homme avant qu'il fût né.

§ 2.

I. Si telle ou telle idée était innée, ou se trouvait naturellement en nous, sans qu'il fût besoin d'aucune cause efficiente pour la produire, il s'ensuivrait nécessairement que, quand elle se présenterait à notre esprit pour la première fois, elle ne serait plus qu'une idée renouvelée, un souvenir. Mais, comme ce souvenir ne serait certainement point accompagné de réminiscence, car personne ne se rappelle que

telle idée qui l'affecte actuellement l'avait déjà affecté avant qu'il fût né, et que par conséquent nous n'aurions point de preuve directe qu'en effet cette idée ne fût qu'un souvenir, il faudrait le prouver d'ailleurs, si l'on voulait être en droit de la regarder comme telle.

C'est à quoi l'on parviendrait peut-être, si l'on pouvait démontrer, ou qu'il y a des idées sans cause efficiente, ou que nous n'avons aucun moyen de les *acquérir*, et qu'elles sont telles, que jamais elles ne se présenteraient à notre esprit, si elles ne s'y trouvaient pas naturellement ; ce qui entraînerait encore la supposition qu'elles n'ont point, qu'elles ne peuvent point avoir de cause efficiente, ou productrice : car si elles en avaient une, cette cause pourrait agir efficacement sur nous pour produire ces idées, puisque nous avons d'ailleurs en nous leurs causes conditionnelles, ou les conditions de leur existence ; et alors, étant démontré que nous pourrions les acquérir comme toutes les autres, ce serait faire une hypothèse gratuite que de supposer qu'elles sont innées. Or, par une analyse exacte et rigoureuse de l'entendement, on se convaincra qu'il n'y a point d'idée, quelque générale et abstraite qu'elle soit, qui, comme tout autre phénomène, n'ait une cause productrice, ou efficiente.

Admettons qu'il y a des idées sans cause ; comment ces idées pourront-elles jamais se représenter à la mémoire ? Tout souvenir n'a-t-il pas lui-même une cause, soit dans une autre idée, soit dans un signe quelconque ayant quelque rapport avec *l'objet* de

ce souvenir, avec *la cause efficiente* de l'idée qu'il rappelle? Or, cette idée n'ayant point de cause, n'ayant point d'objet, il n'est donc aucun signe qui puisse la rappeler; et conséquemment, jamais une telle idée ne se représentera devant l'esprit. La vue d'un simple anneau suffira pour me remettre en mémoire le souvenir d'une personne qui me l'avait donné, parce qu'il y aura du moins un rapport de circonstance entre cet anneau et cette personne, qui est l'objet de mon souvenir, qui est la cause efficiente de l'idée que j'ai d'elle. Mais si cette idée était innée en moi, sans que j'eusse jamais vu cette personne, ou sans qu'elle existât, il m'est impossible de concevoir qu'aucune autre idée, qu'aucun signe, pût jamais la rappeler à ma mémoire, ou la représenter, une première fois, à mon imagination.

Il est vrai que ce ne sont point les idées d'aucunes choses sensibles que l'on nous donne comme innées; que ce sont principalement, au contraire, des idées très-générales et très-abstraites, telles que celles de temps, d'espace, de substance et de cause en général (sans parler des *jugements* dans lesquels entrent ces idées, et des axiomes de géométrie, des vérités mathématiques) : mais cela ne détruit pas la force de mon argument; c'est seulement pour le rendre plus sensible, que je l'ai appuyé d'un exemple tiré des choses sensibles.

Ainsi donc, ou tel fait particulier ne suffira pas pour *rappeler* à la mémoire une idée générale et abstraite ou toute autre idée qui serait innée; ou, s'il peut la rappeler, il suffira pour produire lui-

même cette idée; et dans ce cas l'idée innée sera superflue.

Mais, dira-t-on, il est beaucoup d'idées générales et abstraites qui se trouvent actuellement dans l'esprit, sans qu'on se rappelle le moins du monde les avoir jamais acquises; et peut-être se croira-t-on, par là, autorisé à conclure qu'elles sont innées. Je répondrai, premièrement, que cette conclusion ne vaudrait rien, et, en second lieu, qu'il est très-facile d'expliquer pourquoi nous ne pouvons nous rappeler ni quand ni comment certaines idées se sont introduites dans notre entendement. D'abord, il est des idées, des rapports si simples, que nous en sommes affectés comme malgré nous, sans que nous ayons besoin pour cela du moindre degré d'attention, et ces idées se reproduisent si fréquemment, que nous en sommes, pour ainsi dire, assaillis, en naissant au milieu d'elles, de sorte qu'il n'est pas surprenant que nous ne nous souvenions ni à quelle époque, ni de quelle manière elles sont entrées dans notre esprit. Il en est d'autres, au contraire, qui, d'abord plus ou moins obscures ou confuses, ne deviennent claires ou distinctes, qu'à mesure que nous sommes plus capables d'attention et de réflexion, ou que nous faisons un plus fréquent usage de ces facultés; et quoique en général elles ne se placent dans la mémoire que lorsqu'elles sont toutes faites, elles entrent dans l'entendement ou la conception d'une manière insensible et inaperçue.

On dira peut-être qu'il est impossible que certaines idées aient pour premières causes celles que

nous leur attribuons, parce que, en effet, elles n'ont avec ces causes aucune ressemblance ou conformité. Mais, quoique le principe soit vrai, on n'en peut rien conclure : car, puisqu'une idée dépend de sa cause conditionnelle aussi bien que de sa cause efficiente, il est de toute raison qu'elle ne ressemble pas, du moins entièrement, à cette dernière cause; comme on le conçoit mieux par l'exemple de nos sensations et des phénomènes physiques, qui certainement ne ressemblent en aucune manière à leurs causes extérieures : qu'y a-t-il en effet de commun entre les vibrations d'une cloche et le choc du marteau qui la met en jeu, entre la douleur que nous éprouvons par la piqûre d'une aiguille et l'action de ce corps aigu sur nos organes matériels?

Ne dites donc pas que l'*idée* et le *sentiment* du juste et de l'injuste, par exemple, ne peuvent pas avoir leur première cause dans telle ou telle action volontaire dont on nous parle ou qui se passe sous nos yeux, en alléguant que la vue et l'ouïe ne donnent que des mouvements et des sons, qui ne peuvent avoir aucune analogie avec ces phénomènes de l'âme. Remarquez bien, d'abord, que toutes les causes extérieures produisent dans l'âme des idées, en vertu de l'*entendement*, comme des sensations, en vertu de la *sensibilité physique*, et que ces sensations elles-mêmes n'ont pas la moindre conformité ou ressemblance avec ces causes efficientes : secondement, que ces idées peuvent en réveiller d'autres, en vertu de la *mémoire*, quoique le plus souvent elles n'aient pas avec elles la moindre analogie : en troisième lieu,

que toutes celles qui nous affectent actuellement peuvent avoir entre elles et avec nous, avec notre nature morale, certains rapports de convenance ou de disconvenance, que nous apercevons en vertu du *jugement;* telle est l'idée du juste et de l'injuste ; et qu'enfin, du moment où nous jugeons, ou avons jugé que telle action est juste ou injuste, bonne ou mauvaise, nous éprouvons, en vertu du *sens moral,* un sentiment agréable ou pénible, que j'appelle sentiment moral.

Ce qui vient d'être dit peut s'appliquer à toute espèce de relation, à toute idée relative, à toute idée ou sentiment de rapport. Or il ne peut y avoir actuellement en nous que : 1° des sensations et des idées directes, évidemment acquises; 2° des idées de rapport, qui ont dû se former en nous (car elles ont leurs causes efficientes dans d'autres idées antérieurement acquises, et leurs causes conditionnelles dans la conception, le jugement, la faculté d'abstraire et de généraliser nos idées, etc.); et 3° des sentiments, qui, de quelque nature qu'ils soient, ont toujours des idées de rapport pour causes productrices.

Dans la classe des idées de rapport rentre évidemment l'idée de *causalité,* c'est-à-dire l'idée de cette dépendance qui se trouve entre deux phénomènes dont l'un suppose la préexistence de l'autre. Et ce qui prouverait que cette idée n'est point innée, c'est que, quand elle le serait, et quand de plus nous saurions en naissant qu'un phénomène a toujours une cause, c'est-à-dire, que son apparition est liée d'une manière quelconque à l'existence de quelque

autre chose, nous n'en serions pas plus avancés. Car, comme nous apercevons une grande quantité de phénomènes qui coexistent ou se succèdent immédiatement, sans qu'ils dépendent les uns des autres, nous devons toujours recourir à l'observation pour savoir si tel phénomène, soit physique, soit intellectuel, dépend ou non de tel autre phénomène. Mais si l'observation peut, et peut seule, nous le faire connaître, pourquoi ne pourrait-elle pas nous donner l'idée même de cette dépendance; pourquoi chercherions-nous ailleurs que dans l'observation la cause efficiente de cette idée?

Quant à ce que les philosophes nomment avec tant d'emphase vérités éternelles, universelles et nécessaires, en tant qu'elles existent dans l'entendement à titre de phénomènes intellectuels, c'est-à-dire d'idées, ou plutôt de jugements, elles consistent à concevoir les rapports qui se trouvent entre certaines choses et leurs attributs essentiels, comme, par exemple, que *tout* triangle a trois côtés et trois angles; ce qui signifie, que l'*idée* d'un triangle, *quel qu'il soit*, est *nécessairement* liée, dans l'esprit de *tous* les hommes, et le sera *toujours*, à l'idée de trois lignes formant trois angles entre elles deux à deux: ce qui n'est pas surprenant, puisque ce sont là les attributs qui constituent le triangle, et que concevoir une chose, ou en avoir l'idée, se la représenter, c'est concevoir ou se représenter les attributs essentiels qui constituent cette même chose; comme, réciproquement, avoir l'idée de ces attributs essentiels, ou se les représenter, c'est concevoir la chose

même qu'ils constituent. Ainsi, en dernière analyse, l'opinion de ceux qui regardent une telle vérité comme innée, et ne pouvant pas ne pas l'être, se réduit à soutenir, et ils soutiennent en effet, que : sans une impression innée, il me serait impossible de savoir, de juger, *que tout triangle est un triangle; que cela est vrai de ceux que je n'ai pas vus ou qui ne se sont jamais présentés à mon esprit, comme de ceux que j'ai pu voir ou imaginer; que cela doit être vrai aux yeux de tous les hommes; enfin, que cela a toujours été et sera toujours vrai.*

On range parmi les notions innées, à titre de vérités universelles et nécessaires, les axiomes de la géométrie, comme, par exemple, que deux quantités égales à une troisième sont égales entre elles, et avant tout celui-ci, que le même est le même, que *a* égale *a*, qu'un triangle est un triangle. Mais si j'ai besoin d'une notion innée pour juger qu'une chose ne diffère point d'elle-même, ou qu'elle n'est pas une autre chose, à quoi me servira le sens commun, ce premier degré de jugement commun à tous les hommes; à quoi me serviront mes facultés intellectuelles, ou pour mieux dire, que sont ces facultés; en quoi donc consistent-elles?

Après avoir démontré qu'une idée innée est une chose impossible, il serait superflu de m'attacher à faire voir, pour chaque idée particulière considérée, par les partisans de cette doctrine, comme innée, qu'elle ne l'est point. D'ailleurs, à l'égard de beaucoup d'idées, nous ne saurions dire, j'en conviens, comment elles se sont formées : mais conclure de là

qu'elles sont innées, ne serait-ce point imiter le physicien qui aurait recours à Dieu et aux miracles pour se rendre compte d'un phénomène dont on n'aurait pas encore trouvé la raison? Une idée innée serait en effet un véritable miracle, ou un phénomène produit directement par la volonté de Dieu, sans cause intermédiaire.

Il est des choses si simples, qu'elles n'ont, pour ainsi dire, qu'un seul attribut, qui alors ne peut être qu'un attribut essentiel; en sorte qu'on ne saurait, sans les détruire, en rien retrancher; qu'on ne saurait y rien ajouter, sans qu'elles devinssent des choses toutes différentes : telles sont les vérités premières des mathématiques, et par suite, toutes les conséquences qui en dérivent. Il n'y a donc pas deux manières de concevoir ces choses ou d'en juger. Elles sont donc nécessairement les mêmes dans tous les temps et pour tous les hommes, qui d'ailleurs ne les aperçoivent pas à travers leurs organes matériels, et qui les conçoivent ou en jugent tous en vertu d'une qualité qui elle-même ne diffère point d'un individu à l'autre quant à sa nature, ni même quant à son intensité et à son étendue, si on la considère en deçà de certaines limites, qui sont celles du sens commun. Nous n'avons donc pas besoin, pour expliquer cet assentiment que nous donnons sans hésiter aux vérités nécessaires, d'avoir recours aux principes innés, aux miracles, ni surtout de faire intervenir la Divinité, sous le nom de *raison impersonnelle*, comme le font quelques métaphysiciens.

La raison impersonnelle, disent-ils, n'est pas une

qualité qui nous soit propre; c'est une qualité divine, une et identique pour tous les hommes, par laquelle et dans laquelle ils voient toutes les vérités universelles et nécessaires.

Cette doctrine, ou cette rêverie absurde, qu'on ne peut soutenir que par des paralogismes ou du galimatias, est une variante de la vision en Dieu du père Malebranche, appliquée à un certain ordre d'idées. C'est un premier pas vers le panthéisme, et qui paraît même conduire tout droit à l'anéantissement du moi individuel, de la personnalité : car si, dans ce qui nous appartient, dans ce qui nous est personnel, il n'y a rien que de variable et de contingent, il ne saurait y avoir d'indestructible, à ce qu'il semble, que le moi impersonnel, c'est-à-dire Dieu. Je regarde comme possible tout ce qui n'implique pas contradiction dans mon esprit, même les choses les plus incompréhensibles à mon intelligence, telles que l'union et l'influence mutuelle de l'âme et du corps. Mais dans l'hypothèse d'une raison impersonnelle, on ne saurait échapper aux contradictions, soit que l'on n'admette en nous qu'un seul être immatériel, qui voit toujours certaines choses telles qu'elles sont et d'autres quelquefois autrement qu'elles ne sont, soit que l'on en veuille deux, l'un qui fort souvent se trompe dans ses raisonnements, l'autre qui ne peut se tromper lorsqu'il affirme ou conçoit certaines idées ou vérités nécessaires. D'un côté, la raison impersonnelle et l'unité de la substance pensante seraient inconciliables et contradictoires entre elles; et d'un autre, il impli-

querait contradiction ou que l'âme humaine fît aucun raisonnement suivi sans s'appuyer sur certains principes ou axiomes, ou qu'elle s'appuyât sur ces principes, s'ils ne sont point en elle et qu'elle ne puisse les concevoir.

II. Tout en m'accordant qu'il n'y a point d'idée sans cause efficiente, on pourrait demander s'il n'y en a pas au moins quelques-unes qui aient leur cause dans l'âme même.

Sans doute plusieurs idées, et même le plus grand nombre, ont pour causes productrices d'autres idées antérieurement acquises, les unes plus tôt, les autres plus tard; telles sont, et ces idées composées, et ces idées de rapport, et ces idées déduites, dont les causes conditionnelles sont l'imagination, le jugement, la raison : ces idées, dis-je, et une infinité d'autres, peuvent avoir leur cause productrice immédiate dans des idées plus simples, celles-ci dans d'autres, ces dernières dans d'autres encore : mais, en remontant ainsi jusqu'aux premiers anneaux de cette chaîne, on arrivera toujours à des idées primitives qui auront leur cause efficiente dans les objets extérieurs, physiques ou moraux, ou dans les rapports qu'ils ont entre eux ou avec nous. Ce qui suppose d'ailleurs que ces rapports, qui ne sont point des réalités, agissent, en quelque sorte, sur l'entendement, comme les objets matériels agissent sur nos sens. Autrement, toute idée de rapport, telle que celles de coexistence, de succession, de vitesse, de dépendance, serait innée : car, par exemple, nous

voyons bien des phénomènes qui se succèdent, mais nous ne saurions voir la succession elle-même, qui n'a rien de réel hors de nous, quoique nous la concevions parfaitement, ou que nous en ayons une idée fort claire.

Je n'ai pas répondu, du moins directement, je le sais bien, à la question proposée ; car il s'agit de savoir si une idée peut avoir originairement sa cause efficiente, non dans une autre idée acquise, dans un autre phénomène, mais dans quelque principe, dans quelque chose qui soit inhérent à l'âme même, c'est-à-dire dans quelqu'une de ses propriétés, soit actives, soit passives.

Les propriétés passives de l'âme sont, comme je l'ai dit, les causes *conditionnelles* de toutes nos idées, qui s'y trouvent en puissance, ou virtuellement. Mais il n'est aucune idée connue dont on puisse trouver la cause *efficiente* dans l'une ou l'autre de ces propriétés passives ; à moins qu'elle n'ait passé de la puissance à l'acte, sous l'influence d'une autre cause, auquel cas elle ne sera plus propriété, mais phénomène, mais idée, et idée acquise ; laquelle, si elle n'est pas celle-là même que l'on considère, pourra la produire, comme je l'ai dit plus haut.

En général les *phénomènes* seuls peuvènt être causes efficientes d'autres phénomènes ; et comme un phénomène n'est qu'une propriété en acte, de même qu'une propriété est un phénomène en puissance, il s'ensuit qu'une propriété ne peut être cause productrice, ou efficiente, qu'autant qu'elle est actuellement en jeu, en action, et que par là elle manifeste

son existence. Si donc il y avait des idées qui eussent naturellement leur cause efficiente, ou productrice, dans certaines propriétés passives de l'âme, il faudrait que Dieu les eût mises en jeu en les créant ; et dans ce cas, comme si elles étaient actives par elles-mêmes, elles n'auraient pas discontinué d'agir, de se manifester, de se présenter à l'esprit sous leurs formes phénoménales, ou d'idées : ce qui n'est point. Il faut donc que ces propriétés, pour être causes productrices, soient elles-mêmes mises en évidence par des causes extérieures, par des causes qu'elles ne renferment point en elles : et ainsi, quand elles pourraient être causes immédiates de quelques idées, celles-ci, quant à leur existence, dépendraient toujours de ces causes étrangères, et par conséquent ne seraient point innées.

Quant aux propriétés actives de l'âme, bien que sans leur intervention nous ne pussions, à la rigueur, avoir l'idée distincte de quoi que ce puisse être au monde, il est certain que, par elles-mêmes, elles ne peuvent produire ou engendrer aucune idée; elles ne font que nous les montrer, nous les faire apercevoir, comme le soleil rend les objets visibles sans leur donner l'existence. D'ailleurs, supposé que l'attention, ou la réflexion, pût produire ou toutes nos idées ou seulement quelques-unes, elle ne le pourrait faire sans se porter sur un objet quelconque, sans que l'âme considérât cet objet avec attention; or cet objet ne pourrait être, ou qu'une chose extérieure, sinon matérielle, ou qu'une idée antérieurement acquise. Une idée produite par l'attention ne

pourrait donc pas être considérée comme innée, ou indépendante de l'action des objets extérieurs sur notre âme. On peut bien admettre que l'attention met en jeu les propriétés passives de l'âme, en leur donnant, si je puis ainsi dire, plus d'intensité, en les rendant plus capables de passer de la puissance à l'acte. Mais, l'attention ne différant jamais d'elle-même, quant à sa nature, si elle était cause efficiente, elle ne pourrait produire qu'un seul effet en agissant sur une même propriété passive, c'est-à-dire que celle-ci, sous l'influence de cette seule cause, ne pourrait jamais se manifester que sous une même forme, ne pourrait donner lieu qu'à un seul et même phénomène.

Si quelques idées pouvaient avoir leurs causes efficientes dans les propriétés de l'âme, ce seraient surtout celles que nous avons de ces propriétés elles-mêmes. Il semble en effet que l'idée que j'ai de l'imagination, par exemple, doive avoir pour cause efficiente l'imagination, comme l'idée que j'ai de tel objet particulier a pour cause ce même objet. Oui, l'idée que j'ai de l'imagination a pour cause productrice l'imagination, mais l'imagination en acte, l'imagination qui se manifeste d'une manière ou d'une autre, l'imagination mise en jeu, en action, par une cause quelconque, de laquelle, par conséquent, dépend cette idée.

Comme nous ne connaissons les propriétés, soit de l'âme, soit des autres substances, que par les phénomènes qui les révèlent, et qui ne sont eux-mêmes que ces propriétés en acte; il s'ensuit que les idées

que j'ai, par exemple, de l'imagination ou de l'entendement et de la sensibilité physique, se réduisent aux idées que j'ai de l'idée elle-même et de la sensation en général, ou se déduisent de ces idées, qu'il me faut avoir d'abord : or ces phénomènes ont, en dernier résultat, comme je l'ai démontré, leurs causes efficientes hors de notre âme. Nous ne pouvons donc connaître ces phénomènes, et par suite, les propriétés passives de l'âme qui en sont les causes conditionnelles, qu'après avoir été en relation avec le monde extérieur.

Quant à l'idée que nous avons de l'attention, je veux dire de la *faculté* d'être attentif, on pourrait soutenir avec un peu plus de vraisemblance, qu'elle a sa première cause dans l'attention elle-même. Mais, de deux choses l'une ; ou l'attention est continuellement en exercice, sans que l'action de cette faculté soit jamais suspendue ; ou cette action peut être interrompue et ne s'exerce que par intervalle. Dans ce dernier cas, l'âme ne pourra être attentive, ne pourra agir ou être déterminée à agir, ni à plus forte raison, s'apercevoir qu'elle agit, qu'elle est attentive, que par une cause, qui ne saurait être qu'une sensation, un sentiment ou une idée acquise. Dans l'autre cas, c'est-à-dire si l'attention, si l'activité de l'âme est toujours en exercice, et ne fasse que se porter d'un objet sur un autre ou se partager également entre tout ce qui peut agir sur l'âme ; il faudra toujours et avant tout, pour que nous puissions *remarquer* que nous sommes attentifs, et par conséquent, pour avoir l'*idée* de l'attention, comme fa-

culté, ou que celle-ci soit excitée par un objet, par une idée quelconque, de préférence à toute autre, ou qu'elle se porte d'elle-même sur cet objet, sur cette idée qui ne pourra être qu'une idée acquise. D'où il suit que l'idée même de l'attention dépend d'une cause qu'elle ne renferme point en elle, et qui n'est pas non plus inhérente à l'âme.

Enfin, en supposant même qu'une idée pût avoir originairement sa cause efficiente dans l'âme, nous pourrions encore objecter que, la cause étant inséparable de l'effet, si la cause n'était pas elle-même un effet produit par une autre cause, l'idée produite par cette cause permanente devrait être, à ce qu'il semble, continuellement présente à l'esprit, ce qui n'a lieu pour aucune idée.

On répondra peut-être à cette objection en faisant observer qu'il faut absolument, pour qu'une idée soit présente à l'esprit, c'est-à-dire pour que l'esprit l'aperçoive actuellement, qu'il la *regarde*, ou que l'attention s'y porte, et qu'ainsi l'on pourrait supposer que cette idée existe réellement dans l'âme avec sa cause efficiente, quoiqu'elle ne soit aperçue que lorsque l'attention se dirige vers elle : de même que l'impression constante que produirait sur la vue un objet toujours présent à nos yeux, ne serait sentie, ne serait aperçue qu'autant que l'attention se concentrerait sur la sensation produite par cet objet. Mais cette hypothèse, supposé qu'elle ne présentât rien de contradictoire, ne résoudrait point la difficulté; car il faudrait toujours une cause pour déterminer l'attention à se porter sur une idée qui existerait actuel-

lement sans être aperçue, comme il en faudrait une pour la produire si elle n'existait pas ; et cette cause qui, pour la première fois, réveillerait une telle idée pourrait-elle être une autre chose que celle-là même dont nous avons l'idée, et que nous considérons comme sa cause productrice ? En tout cas, on ne saurait imaginer quelles pourraient être les diverses propriétés de l'âme, ou les causes productrices qui feraient ainsi passer incessamment de la puissance à l'acte les propriétés dans lesquelles les idées existent en puissance, et qui en sont les causes conditionnelles : car il est impossible qu'une même propriété soit tout à la fois la cause conditionnelle et la cause efficiente d'une même idée, et bien moins encore de plusieurs idées différentes.

Nous pouvons donc conclure de tout ce qui précède : 1° que toute idée, soit actuellement présente à l'esprit, ou comme idée première ou comme souvenir, soit en dépôt dans la mémoire, suppose une cause efficiente, ou productrice ; 2° que toute cause efficiente est un phénomène, ou une propriété en acte, c'est-à-dire mise en évidence par une autre cause ; et 3° qu'une idée peut avoir sa cause immédiate dans une autre idée, dans un autre phénomène de l'âme, mais que toute idée, toute connaissance a eu originairement sa cause productrice hors de l'âme, de même qu'elles ont toutes indistinctement leur cause conditionnelle dans l'âme. D'où il résulte évidemment qu'il n'y a aucune idée proprement dite qui soit innée, pas même celles de nos propres facultés.

D'ailleurs, quand ces dernières seraient innées, attendu que nos facultés le sont elles-mêmes, qu'elles se trouvent naturellement en nous, ce qu'on ne peut dire d'aucune autre chose, on n'en pourrait nullement inférer que toute autre idée innée fût *possible*, et la doctrine des idées innées en général n'en serait pas moins absurde.

Je suppose maintenant, contre mon opinion, qu'il existe des idées innées, et je demande ce que l'on peut inférer de là en faveur de la spiritualité de l'âme? Car je n'imagine pas qu'on puisse avoir un autre but en soutenant cette doctrine; si ce n'est peut-être de prouver d'autant mieux l'existence de Dieu par les causes finales, à quoi j'avoue qu'elle pourrait contribuer: mais hors de là, elle ne prouve rien, et me paraît même plus nuisible qu'utile.

Car, si l'on peut démontrer *à priori*, sans avoir recours aux idées innées, et par les seules propriétés et facultés de l'âme, c'est-à-dire, en effet, par tout ce qui la constitue, qu'elle est immatérielle; qu'importe alors que telles idées soient innées ou acquises, puisque, dans l'un et l'autre cas, elles seront évidemment des modifications de cette substance immatérielle; et comment l'existence de quelques idées innées pourrait-elle corroborer la preuve de cette immatérialité? Il m'est impossible de l'apercevoir.

Si, au contraire, on ne pouvait pas démontrer, par ses facultés et par les causes conditionnelles de ses idées, ni d'aucune autre manière, que l'âme existe comme substance immatérielle, ce qui suppo-

serait que Dieu a pu donner à la matière la faculté de penser et celle d'acquérir des idées ; comment prouverait-on que Dieu n'a pas pu donner à la matière des idées toutes faites, qui n'exigeraient point l'action de nos facultés ; car les idées innées seraient pour l'homme ce que l'instinct est pour la brute, même quand ces idées seraient autres que les vérités universelles et nécessaires ?

§ 3.

Leibnitz, dont je vais rapporter quelques extraits, a dit d'excellentes choses sur les idées innées, et il a parfaitement raison quand il avance qu'une idée n'est innée qu'en ce sens, qu'elle existe virtuellement dans l'intelligence. Toutefois sa doctrine ne paraît pas, au fond, différer beaucoup de celle des autres partisans des idées innées, puisqu'à cet égard il partage même le sentiment de Platon, à cela près qu'il ne croit pas comme lui, qu'une idée innée qui se montre à l'esprit pour la première fois ne soit qu'une réminiscence. D'une part, Leibnitz établit une distinction entre les idées innées et les idées acquises : or il est évident que cette distinction serait tout à fait chimérique, si par inné il n'entendait que ce qui existe en puissance, ou d'une manière virtuelle, et si, comme il le dit lui-même, nous n'en avions pas moins besoin d'apprendre ce qui existe en nous de cette manière : car toute idée, sans exception, est *innée* en ce sens, qu'elle se trouve virtuellement dans l'intelligence ; et toute idée est *acquise* (comme il semble en convenir), en ce qu'il faut toujours une cause efficiente

pour la faire passer, une première fois, de la puissance à l'acte. Mais, d'une autre part, il ne fait aucune distinction (excepté quant à leur origine, où précisément il n'y en a point) entre une idée innée ou virtuelle que nous n'avons pas encore entrevue, et une idée acquise qui n'est pas actuellement présente à la mémoire. Or il y a une très-grande différence entre une idée qui ne s'est jamais présentée à l'esprit, fût-elle même innée dans le sens propre du mot, et une idée qui ne s'y présente pas actuellement, mais qui s'y est déjà présentée; et il en est de même des jugements et de toutes nos connaissances, puisque celles-ci n'exigent plus aucun effort de notre part pour se représenter à notre esprit, et que d'ailleurs elles sont toujours accompagnées de réminiscence; tandis que, de l'aveu même de Leibnitz, il en est tout autrement des connaissances ou des notions innées, dans quelque sens que l'on prenne ce dernier terme. Par exemple, il est certain, comme il le dit, que toutes les propositions de la géométrie existent en nous virtuellement; car, bien que nous ne puissions porter aucun jugement que sur des idées, et que toute idée nous vienne, directement ou indirectement, de l'expérience, comme d'une cause productrice, prochaine ou éloignée, le jugement lui-même est indépendant de toute expérience, du moins quant à son existence, si ce n'est quant à son exercice; et, éclairés par l'attention ou la réflexion, nous trouvons en nous toutes les vérités mathématiques. toutes les propositions de la géométrie, soit par nous-mêmes, soit à l'aide d'un maître qui nous dirige dans

16

cette recherche. Et une fois que ces propositions, ou *conceptions*, se sont présentées à notre esprit, qu'elles ont passé une première fois de la puissance à l'acte, bien que la plupart du temps nous n'y pensions pas, nous disons alors, et à bon droit, que *nous savons* la géométrie.

Il y a donc une très-grande différence entre une connaissance acquise, et une connaissance qui ne se trouve en nous que virtuellement : tandis qu'au contraire, il n'y en a aucune, quant à l'origine, entre telle connaissance virtuelle et telle autre, par exemple, entre une vérité nécessaire et une vérité contingente, comme je le ferai voir dans un instant. Je laisserai d'abord parler Leibnitz.

« Il s'agit de savoir si l'âme en elle-même est vide entièrement comme des tablettes où l'on n'a encore rien écrit (*tabula rasa*), selon Aristote et l'auteur de l'*Essai* (1), et si tout ce qui y est tracé vient uniquement des sens et de l'expérience (*a*), ou si l'âme contient originairement les principes de plusieurs no-

(1) Locke: *Essai sur l'entendement humain.*

(*a*) Rien de tout ce qui est tracé dans l'âme ne vient *uniquement* des sens et de l'expérience, pas même nos premières idées, et à plus forte raison nos jugements, qui supposent, non-seulement des idées qui en sont la matière, mais encore la faculté de juger, qui existait en nous *à priori*, c'est-à-dire avant toute expérience. L'âme par elle-même est vide de toutes sensations et de toutes idées proprement dites; mais elle est par elle-même toute remplie, ou pour mieux dire formée, de sensations, d'idées et de connaissances virtuelles, c'est-à-dire de propriétés et de facultés, dans lesquelles ces connaissances, ces idées et ces sensations existent en puissance, comme la force du ressort non tendu, dans la dureté et l'élasticité de l'acier. Quand on compare l'âme à une table rase, c'est par opposition à la doctrine de Platon, qui veut que l'âme naisse avec des connaissances toutes faites, et que celles de ces connaissances qui se présentent une première fois à l'esprit ne soient déjà plus que des souvenirs (avec ou sans réminiscence).

tions et doctrines que les objets externes réveillent seulement dans les occasions, comme je le crois avec Platon et même avec l'école (*b*). Les stoïciens appelaient ces principes *notions communes*, *prolepses*, c'est-à-dire des assomptions fondamentales, ou ce qu'on prend pour accordé par avance (*c*). Les mathématiciens les appelaient *notions communes* (κοινὰς ἐννοίας). Les philosophes modernes leur donnent d'autres beaux noms, et Jules Scaliger particulièrement les nommait *semina æternitatis ; item* Zopira, comme voulant dire des feux vivants, des traits lumineux cachés au dedans de nous, que la rencontre des sens et des objets externes fait paraître comme

(*b*) L'âme contient originairement les principes de *toutes* les notions et doctrines; car ces principes ne sont autres que nos facultés elles-mêmes, dans lesquelles toutes nos idées et notions existent en puissance. Les objets extérieurs peuvent indifféremment, dans certaines occasions, les réveiller toutes, pourvu qu'elles se soient déjà manifestées, ou montrées une première fois à notre esprit; dans le cas contraire, les objets extérieurs ne peuvent pas indifféremment les faire naître, ou les faire passer de la puissance à l'acte. Il n'y a, à cet égard, aucune différence entre les idées acquises et celles que l'on croit être innées.

(*c*) Ces notions communes, ou ce que l'on prend pour accordé par avance, sont des conceptions, dont les conceptions contraires seraient contradictoires, ou impliqueraient contradiction dans notre esprit; ce sont des vérités nécessaires, qui n'ont pas besoin d'être vérifiées par l'expérience. Ces vérités existent virtuellement en nous, et elles se présentent à notre esprit comme résultat de notre faculté de juger ou de raisonner. Toutefois, elles ne peuvent se manifester clairement et distinctement, du moins une première fois, que par des causes efficientes, ou productrices, qui les mettent en évidence : ces causes, ce sont les choses ou les idées que l'esprit contemple et entre lesquelles il aperçoit certains rapports nécessaires. Une fois ces vérités acquises de cette manière, toutes sortes d'idées ou de circonstances qui n'ont aucune analogie avec leurs causes productrices, peuvent les réveiller, comme il arrive pour toutes les autres connaissances acquises, et nous en faisons, comme à notre insu, de très-fréquentes applications; car dans un grand nombre de cas, sans être exprimées, elles sont sous-entendues ; sans être vues clairement et distinctement, elles sont du moins aperçues confusément : c'est là un fait que je suis loin de vouloir nier, et qui est incontestable.

des étincelles que le choc fait sortir du fusil (*d*) ; et ce n'est pas sans raison qu'on croit que ces éclats marquent quelque chose de divin et d'éternel, qui paraît surtout dans les vérités nécessaires. D'où naît une autre question, savoir : si toutes les vérités dépendent de l'expérience, c'est-à-dire de l'induction et des exemples, ou s'il y en a qui ont encore un autre fondement. Car si quelques événements peuvent être prévus avant toute épreuve qu'on en ait faite, il est manifeste que nous y contribuons en quelque chose de notre part. Les sens, quoique nécessaires pour toutes nos connaissances actuelles, ne sont point suffisants pour nous les donner toutes, puisque les sens ne donnent jamais que des exemples, c'est-à-dire des vérités particulières et individuelles (*e*). Or tous les exemples qui confirment une vérité générale, de quelque nombre qu'ils soient, ne suffisent pas pour établir la nécessité universelle de cette même vérité, car il ne suit pas que ce qui est arrivé arrivera toujours de même....... D'où il pa-

(*d*) Cette comparaison revient à celle que j'ai faite moi-même, mais que j'ai appliquée indistinctement à toutes nos idées, et même à nos sensations, en disant que nos sensations, aussi bien que nos idées, existaient dans l'âme comme les vibrations d'une cloche de verre, dans la cloche; quoique nos sensations ne puissent se manifester que par l'action des objets extérieurs, comme les vibrations de la cloche, que par le choc du marteau. Les vérités nécessaires peuvent nous éblouir par leur éclat, et elles diffèrent beaucoup, quant à leur espèce, des vérités contingentes (ou qui paraissent telles à nos yeux) ; mais il ne s'ensuit pas qu'elles en diffèrent quant à leur origine.

(*e*) Cela est vrai, et même j'ajouterai que c'est à peine si l'on peut donner le nom de jugement à ces propositions qui ne font qu'énoncer des faits particuliers et actuels, comme par exemple : cet homme souffre, l'air de cette chambre est froid. Les sens, d'ailleurs, ne sont *jamais* suffisants pour nous donner une connaissance quelconque ; car ce n'est point par les sens que nous saisissons les rapports qui existent entre les choses, encore moins, que nous affirmons ces rapports.

raît que les vérités nécessaires, telles qu'on les trouve dans les mathématiques pures, et particulièrement dans l'arithmétique et dans la géométrie, doivent avoir des principes dont la preuve ne dépende point des exemples, ni par conséquent du témoignage des sens, quoique sans les sens on ne se serait jamais avisé d'y penser (*f*)... Par conséquent leur preuve ne peut venir que des principes internes qu'on appelle innés. Il est vrai qu'il ne faut point s'imaginer qu'on puisse lire dans l'âme ces éternelles lois de la raison à livre ouvert, comme l'édit du préteur se lit sur son *album,* sans peine et sans recherche; mais c'est assez qu'on les puisse découvrir en nous à force d'attention, à quoi les occasions sont fournies par les sens. Le succès des expériences sert de confirmation à la raison à peu près comme les épreuves servent dans l'arithmétique, pour mieux éviter l'erreur du calcul quand le raisonnement est long (*g*). C'est aussi en quoi les connaissances des hommes et celles des bêtes sont différentes. Les bêtes sont purement empiriques et ne font que se régler sur les exemples; car, autant qu'on en peut juger, elles n'arrivent jamais à former des propositions nécessaires, au lieu que les hommes sont capables de sciences démonstratives; en quoi la faculté que les bêtes ont de faire des

(*f*) Cette doctrine est très-saine. Mais, de ce que, parmi nos conceptions, les unes sont des rapports, des jugements, des vérités nécessaires, tandis qu'il n'en est pas ainsi des autres, il ne s'ensuit pas rigoureusement que les premières soient innées et les autres non.

(*g*) Il n'y a aucune différence fondamentale entre opérer sur des nombres abstraits, sur des êtres imaginaires que nous nous représentons, ou sur des choses sensibles que nous pouvons compter; car, en définitive, nous n'opérons jamais que sur nos idées.

consécutions est quelque chose d'inférieur à la raison qui est dans les hommes (*h*)....... La raison est seule capable d'établir des règles sûres et de suppléer à ce qui manque à celles qui ne l'étaient point, en y faisant des exceptions, et de trouver enfin des liaisons certaines dans la force des conséquences nécessaires, ce qui donne souvent le moyen de prévoir l'événement sans avoir besoin d'expérimenter les liaisons sensibles des images, où les bêtes sont réduites ; de sorte que ce qui justifie les principes internes des vérités nécessaires distingue encore l'homme de la bête.

« Peut-être que notre habile auteur (1) ne s'éloignera pas entièrement de mon sentiment. Car, après avoir employé tout son premier livre à rejeter les

(*h*) Bien que les bêtes soient peut-être capables de saisir quelques rapports simples, à proprement parler elles ne jugent pas ; et quoique leur imagination leur représente tel ou tel fait comme devant venir à la suite de tel autre qui existe actuellement, parce que cela est déjà arrivé ainsi plusieurs fois, elles ne tirent point de conclusions, elles ne raisonnent point. Elles sont incapables de comparer, et, à plus forte raison, de généraliser des idées. Non-seulement elles n'arrivent jamais à former des propositions générales, nécessaires ou contingentes ; mais elles ne forment aucune proposition ; elles n'affirment pas, ne supposent pas, en un mot, ne *conçoivent* pas que telle ou telle chose est, et elles conçoivent bien moins encore, que telle chose pourrait être ou ne pourrait pas être autrement qu'elle n'est. Il ne s'agit pas d'ailleurs de comparer l'homme à la bête, mais de comparer l'homme à lui-même, non dans ses divers attributs, mais dans les différentes circonstances où il fait usage des mêmes attributs : car, quoiqu'il y ait une différence très-notable, par exemple, entre la sensibilité physique, la sensibilité morale et l'entendement en général, je ne pense pas qu'il y ait aucune différence essentielle entre la faculté intellectuelle, quelle qu'elle soit, par laquelle il conçoit telle vérité, ou proposition générale, et celle par laquelle il conçoit telle autre vérité, l'une de ces vérités fût-elle nécessaire, et l'autre non ; et il n'y en a certainement aucune entre la faculté par laquelle il conçoit telle vérité comme nécessaire, ou la nécessité de telle proposition ou de telle conséquence, et celle par laquelle il conçoit telle autre vérité comme contingente, ou telle conséquence comme fausse.

(1) Locke.

lumières innées prises dans un certain sens, il avoue pourtant, au commencement du second et dans la suite, que les idées qui n'ont point leur origine dans la sensation viennent de la réflexion. Or la réflexion n'est autre chose qu'une attention à ce qui est en nous, et les sens ne nous donnent point ce que nous portons déjà avec nous. Cela étant, peut-on nier qu'il y ait beaucoup d'inné en notre esprit, puisque nous sommes innés à nous-mêmes, pour ainsi dire; et qu'il y ait en nous *être, unité, substance, durée, changement, action, perception, plaisir*, et mille autres objets de nos idées intellectuelles? Ces mêmes objets étant immédiats et toujours présents à notre entendement (quoiqu'ils ne sauraient être toujours aperçus, à cause de nos distractions et de nos besoins), pourquoi s'étonner que nous disions que ces idées nous sont innées, avec tout ce qui en dépend? Je me suis servi aussi de la comparaison d'une pierre de marbre qui a des veines plutôt que d'une pierre de marbre tout unie ou de tablettes vides, c'est-à-dire de ce qui s'appelle *tabula rasa* chez les philosophes; car si l'âme ressemblait à ces tablettes vides, les vérités seraient en nous comme la figure d'Hercule est dans un marbre quand le marbre est tout à fait indifférent à recevoir ou cette figure ou quelque autre. Mais s'il y avait des veines dans la pierre qui marquassent la figure d'Hercule préférablement à d'autres figures, cette pierre y serait plus déterminée et Hercule y serait comme inné en quelque façon (*i*),

(*i*) Cette comparaison serait très-bonne pour distinguer l'âme qui n'a encore rien appris de l'âme qui a des connaissances acquises, connais-

quoiqu'il fallût du travail pour découvrir ces veines et pour les nettoyer par la polissure, en retranchant ce qui les empêche de paraître. C'est ainsi que les vérités et les idées nous sont innées, comme des inclinations, des dispositions, des habitudes ou des virtualités naturelles, et non comme des actions, quoique ces virtualités soient toujours accompagnées de quelques actions souvent insensibles qui y répondent.

«.... Dans ce sens on doit dire que toute l'arithmétique et toute la géométrie sont innées et sont en nous d'une manière virtuelle, en sorte qu'on les y peut trouver en considérant attentivement et rangeant ce qu'on a déjà dans l'esprit, sans se servir d'aucune vérité apprise par l'expérience ou par la tradition d'autrui, comme Platon l'a montré dans un dialogue où il introduit Socrate menant un enfant à des vérités abstruses par les seules interrogations, sans lui rien apprendre. On peut donc se former ces sciences dans son cabinet et même à yeux clos, sans apprendre par la vue ni même par l'attouchement les vérités dont on a besoin; quoiqu'il soit vrai qu'on n'envisagerait pas les idées dont il s'agit, si l'on n'avait jamais rien vu ni touché. Car c'est par une ad-

sances qui sont en effet comme des traces, que des circonstances diverses peuvent remettre en évidence, une fois qu'elles existent, mais qui n'ont pu être produites dans l'âme que par des causes efficientes. Seulement cela suppose que l'âme humaine est apte à les recevoir, et surtout à les conserver, tandis qu'il n'en est pas de même de l'âme des bêtes. C'est ainsi que la cire peut recevoir et conserver l'empreinte du cachet, tandis que la résine élastique ne le peut pas, et qu'une cloche d'airain peut recevoir mais non conserver des mouvements vibratoires, tandis qu'on ne saurait communiquer de pareils mouvements à une cloche de plomb, parce qu'ils n'existent pas en elle virtuellement, ou en puissance.

mirable économie de la nature, que nous ne saurions avoir des pensées abstraites qui n'aient point besoin de quelque chose de sensible, quand ce ne serait que des caractères tels que sont les figures des lettres et les sons ; quoiqu'il n'y ait aucune connexion nécessaire entre tels caractères arbitraires et telles pensées. Mais cela n'empêche point que l'esprit ne prenne les vérités nécessaires de chez soi. On voit aussi quelquefois combien il peut aller loin sans aucun aide, par une logique et une arithmétique purement naturelles... Il y a des principes innés qui sont communs et fort aisés à tous ; il y a des théorèmes qu'on découvre aussi d'abord et qui composent des sciences naturelles, qui sont plus étendues dans l'un que dans l'autre. Enfin dans un sens plus ample, qu'il est bon d'employer pour avoir des notions plus compréhensibles et plus déterminées, toutes les vérités qu'on peut tirer des connaissances innées primitives se peuvent encore appeler innées, parce que l'esprit les peut tirer de son propre fonds, quoique souvent ce ne soit pas une chose aisée. Mais si quelqu'un donne un autre sens aux paroles, je ne veux point disputer des mots.

« ..... Si on peut dire qu'une chose est dans l'âme, quoique l'âme ne soit pas encore connue, ce ne peut être, dit-on, qu'à cause qu'elle a la capacité ou la faculté de la connaître.

« Mais pourquoi cela ne pourrait-il avoir encore une autre cause, telle que serait celle-ci, que l'âme peut avoir cette chose en elle sans qu'on s'en soit aperçu ? car puisqu'une connaissance acquise y peut

être cachée par la mémoire, pourquoi la nature ne pourrait-elle pas y avoir aussi caché quelque connaissance originale (*k*)? Faut-il que tout ce qui est naturel à une substance qui se connaît, s'y connaisse d'abord actuellement? Une substance telle que notre âme ne peut et ne doit-elle pas avoir plusieurs propriétés et affections qu'il est impossible d'envisager tout d'abord et tout à la fois?....

« Ceux, dit-on, qui voudront prendre la peine de réfléchir sur les opérations de l'entendement trouveront que le consentement que l'esprit donne sans peine à certaines vérités dépend de la faculté de l'esprit humain.

« Fort bien, mais c'est ce rapport particulier de l'esprit humain à ces vérités qui rend l'exercice de la faculté aisé et naturel à leur égard et qui fait qu'on les appelle innées. Ce n'est donc pas une faculté nue qui consiste dans la seule possibilité de les entendre (*l*) : c'est une disposition, une aptitude, une préformation qui détermine notre âme et qui fait qu'elles en peuvent être tirées ; tout comme il y a de la différence entre les figures qu'on donne à la pierre ou au marbre indifféremment, et entre celles que ses veines marquent déjà ou sont disposées à marquer si l'ouvrier en profite.

« Si, dit-on, l'esprit acquiesce si promptement à

(*k*) Ici, on le voit, malgré ce qui précède, Leibnitz semble bien admettre des connaissances innées, dans le sens propre du mot : mais ce qui suit immédiatement affaiblit de nouveau cette opinion.

(*l*) Cette possibilité est quelque chose de très-réel : une faculté nue n'est rien ou implique contradiction, et ce que Leibnitz dit, à cet égard, de certaines facultés, on peut le dire de toutes.

certaines vérités, cela ne peut-il point venir de la considération même de la nature des choses, qui ne lui permet pas d'en juger autrement, plutôt que de ce que ces propositions sont gravées naturellement dans l'esprit ?

« L'un et l'autre est vrai. La nature des choses et la nature de l'esprit y concourent... (*m*). J'ai répondu à l'objection qui voulait que lorsqu'on dit que les notions innées sont implicitement dans l'esprit, cela doit signifier seulement qu'il a la faculté de les connaître ; car j'ai fait remarquer qu'outre cela il a la faculté de les trouver en soi et la disposition à les approuver quand il y pense comme il faut (*n*).

« Je ne fais point la supposition que ceux à qui on propose ces maximes générales pour la première fois n'apprennent rien de nouveau ; car je demeure d'accord que nous apprenons les idées et les vérités innées, soit en prenant garde à leur source, soit en les vérifiant par l'expérience. Et je ne saurais admettre cette proposition : tout ce qu'on apprend n'est pas

(*m*) Cela est certain, mais peut s'appliquer indifféremment à toutes nos conceptions.

(*n*) Cette disposition à les approuver, et qui est bien réelle, est une *propriété* de l'âme, et comme telle, est certainement innée, soit qu'elle entre comme élément dans la faculté de juger, soit qu'on la considère comme une faculté à part. Si, par la réflexion, nous pouvons tirer de notre esprit plusieurs vérités, nous en tirons aussi, et par le même moyen, beaucoup d'erreurs. Si, d'une part, nous avons la faculté 1° de connaître toutes les vérités, tant contingentes que nécessaires, et 2° de distinguer les unes des autres ; d'une autre part, nous avons aussi la faculté de former toutes sortes de jugements, dont les uns nous semblent vrais, et les autres seulement probables. L'expérience peut venir ensuite ou confirmer ou démentir nos assertions : mais, en tout cas, si l'expérience nous prévient quelquefois, souvent aussi nous devançons l'expérience ; sans cela toute supposition, toute conjecture serait impossible, et par cela même nous n'aurions pas non plus la possibilité de nous tromper.

inné. Les vérités des nombres sont en nous, et on ne laisse pas de les apprendre.

« Peut-on dire que les sciences les plus difficiles et les plus profondes sont innées?

« Leur connaissance actuelle ne l'est point, mais bien ce qu'on peut appeler la connaissance virtuelle; comme la figure tracée par les veines du marbre est dans le marbre avant qu'on les découvre en travaillant (*o*). »

« Ceux qui supposent qu'au commencement l'âme est une *table rase,* vide de tous caractères et sans aucune idée, demandent comment elle vient à recevoir des idées et par quel moyen elle en acquiert cette prodigieuse quantité. A cela ils répondent en un seul mot : de l'*expérience.*

« Cette *table rase* dont on parle tant n'est, à mon avis, qu'une fiction que la nature ne souffre point et qui n'est fondée que dans les notions incomplètes des philosophes..... Ceux qui parlent tant de cette *table rase,* après lui avoir ôté les idées, ne sauraient dire ce qui lui reste... (*p*). On me répondra peut-être que cette *table rase* des philosophes veut dire que l'âme n'a naturellement et originairement que des facultés

(*o*) Encore une fois, nos connaissances acquises non actuellement présentes à l'esprit, sont aussi comme tracées dans la mémoire, ou pour mieux dire dans l'âme. Y a-t-il donc dans l'âme des connaissances proprement dites qui y soient innées; et s'il n'y en a pas, comme on en convient, quelle différence y a-t-il donc entre nos connaissances, entre nos idées, comparées entre elles? Toutes n'existent-elles pas virtuellement, ou en puissance, dans les propriétés de l'âme?

(*p*) Il lui reste ses propriétés, dans lesquelles toutes les idées indistinctement, comme les sensations, existent virtuellement, ou en puissance, et pourront toujours passer de la puissance à l'acte par l'influence de certaines causes.

nues. Mais les facultés sans quelque acte, en un mot, les pures puissances de l'école, ne sont aussi que des fictions que la nature ne connaît point et qu'on n'obtient qu'en faisant des abstractions..... L'expérience est nécessaire, je l'avoue, afin que l'âme soit déterminée à telles ou telles pensées et afin qu'elle prenne garde aux idées qui sont en nous ; mais le moyen que l'expérience et les sens puissent donner des idées ? L'âme a-t-elle des fenêtres ? ressemble-t-elle à des tablettes ? est-elle comme de la cire (*q*) ? Il est visible que tous ceux qui pensent ainsi de l'âme la rendent corporelle dans le fond (*r*). On m'opposera cet axiome reçu parmi les philosophes : qu'*il n'est rien dans l'âme qui ne vienne des sens ;* mais il faut excepter l'âme même et ses affections : *Nihil est in intellectu quod non fuerit in sensu ;* excipe, *nisi ipse intellectus* (*s*). »

(*q*) Ne serait-ce pas nous qui serions en droit de faire à Leibnitz cette question, relativement aux idées qu'il considère comme n'étant pas innées, ou comme n'existant pas virtuellement dans l'âme ?

(*r*) Cette assertion est très-fausse en elle-même, et en la soutenant, Leibnitz se montre fort injuste ; d'autant plus que lui-même compare l'âme, en tant qu'elle a des idées innées, à un bloc de marbre dans lequel telle ou telle figure qu'on en pourrait tirer serait dessinée à l'avance. Personne n'a jamais soutenu que l'âme *ressemble* à des tablettes ou à de la cire, pas plus que Leibnitz ne prétend qu'elle ressemble à du marbre. Mais que l'on compare l'âme à de la cire, en ce qu'elle paraît susceptible de recevoir toutes sortes de modifications, non pas indifféremment, mais selon ses propriétés et les causes qui peuvent agir sur elle, ou qu'on la compare à des tablettes sur lesquelles il n'y avait d'abord rien d'écrit ; et que ces comparaisons, dont il faut bien se garder d'ailleurs de confondre les termes, soient justes ou non (et il faut avouer qu'elles ne le sont pas), on n'en pourra jamais rien inférer relativement à l'essence de l'âme. Et quand il serait démontré que nos premières idées, causes productrices de toutes les autres, ne pourraient nous être données que par l'intermédiaire des sens, qui sont, en tout cas, des propriétés de l'âme, il ne s'ensuivrait pas que la substance de l'âme serait matérielle ; de même que son immatérialité ne serait pas démontrée par cela seul qu'elle aurait des idées innées.

(*s*) Quand on dit (à tort ou à raison) que tout ce qui est dans l'âme, ou

En voilà assez pour faire connaître et apprécier la doctrine de Leibnitz sur les idées innées. Elle me paraît manquer de précision, ce qui provient, je crois, de ce qu'il confond, comme tant d'autres philosophes, les idées avec leurs causes conditionnelles, c'est-à-dire avec les propriétés intellectuelles mais passives de l'âme, dans lesquelles elles existent d'abord en puissance, et ensuite d'une manière plus formelle quand elles se sont une fois présentées à l'esprit. La distinction qu'il établit entre les vérités de fait, toutes particulières, ou même générales, mais contingentes, et les vérités nécessaires, n'en est pas moins juste et très-assurée.

Maintenant, il s'agirait de savoir si la même distinction existe entre ces vérités quant à leur origine, ou à la manière dont elles se sont introduites ou formées dans notre esprit. Voyons donc si, sous ce rapport, il y a quelque différence entre ces deux propositions, dont l'une exprime une vérité contingente (peut-être même une erreur) et l'autre une vérité nécessaire : *tous les corps sont pesants ; une partie d'un tout n'est jamais aussi grande que le tout,* ou *le tout est toujours plus grand qu'aucune de ses parties.*

Je dirai d'abord comment il faut entendre que nos

dans l'intelligence, y est entré par les sens, on entend parler, non des propriétés ou facultés qui la constituent, mais seulement des choses qu'elle peut acquérir et qui n'y sont pas inhérentes, c'est-à-dire des connaissances qui sont gravées dans la mémoire et des idées qui sont actuellement présentes à l'esprit, ou des phénomènes intellectuels qui se manifestent en lui : de même que, quand on dit que tout ce qui est dans une maison y est entré par la porte, ou par la fenêtre, on n'entend parler que des meubles et autres choses transportables qui s'y trouvent, et non des murs qui forment cette maison.

idées nous viennent originairement de l'expérience sensible.

Toutes les idées simples qui entrent dans la composition de nos pensées sont également innées en ce sens, que toutes indistinctement existent virtuellement dans les propriétés de l'âme ; car une idée actuelle n'est qu'un phénomène, et un phénomène n'est qu'une propriété qui se manifeste actuellement d'une manière ou d'une autre, n'est qu'une propriété en acte. Mais, comme une propriété ne peut pas se manifester, comme un phénomène ne saurait passer de la puissance à l'acte, sans une cause efficiente, toute idée a donc une cause : or il est impossible de trouver la cause de nos premières idées ailleurs que dans la considération des choses sensibles, des objets extérieurs. D'où il suit que toutes nos idées, considérées dans leurs causes efficientes, ou productrices, et même que tous nos jugements et nos raisonnements, dérivent originairement des sens, c'est-à-dire. ont leurs premières causes dans l'action des objets extérieurs sur l'entendement, par l'intermédiaire des sens ; quoique tous soient innés, si on les considère dans leurs causes conditionnelles. Prenons pour exemple le syllogisme. Il y a dans tout syllogisme trois propositions : la majeure, la mineure, et la conséquence. Celle-ci est un résultat de la faculté de raisonner en exercice, c'est cette faculté en acte, ou en tant qu'elle se manifeste actuellement d'une ou d'autre façon. Or toute conséquence suppose nécessairement deux autres propositions, c'est-à-dire une majeure et une mineure, d'où elle ressort, en

quelque sorte, comme un effet de sa cause. Mais ces deux propositions, qui sont deux jugements, ou deux résultats de la faculté de juger actuellement en fonction, supposent, à leur tour, chacun deux termes, c'est-à-dire deux idées ; et ces idées, en dernière analyse, quoiqu'elles existassent primitivement dans l'âme en puissance, ne se seraient jamais montrées à l'esprit, et par suite, ne se seraient jamais gravées dans la mémoire, n'auraient jamais existé dans l'âme à titre de connaissances, sans l'action des objets matériels sur les sens.

Les idées simples sont de deux sortes : les idées directes, ou absolues, et les idées réfléchies, ou relatives. Les premières sont, par exemple, les idées de matière, ou de résistance, de mouvement, d'étendue, ou d'espace, de durée, ou de temps, de chaleur, de lumière, de son, de saveur, d'odeur, etc. Les autres, que l'on nomme idées de rapport, sont celles, par exemple, d'absolu et de relatif, d'infini et de fini, de vitesse et de lenteur, de grandeur et de petitesse, d'égalité et de différence, de même et de divers, d'unité et de pluralité, de tout et de partie, de cause et d'effet, etc.

Par l'assemblage ou par le rapprochement et la comparaison de plusieurs idées simples, il se forme en nous, ou du moins il pourrait s'y former, des idées ou plus composées ou, si je puis ainsi dire, plus intellectuelles ; et quoique nous fussions obligés de consulter encore ici l'expérience pour savoir s'il y aurait hors de nous des objets conformes à telles ou telles de ces idées, à la rigueur on pourrait soutenir que

l'expérience ne serait plus nécessaire pour les produire, ou nous les faire concevoir.

Quant à nos jugements, par lesquels nous affirmons toujours, du moins mentalement, comme certain ou comme possible, un rapport perçu, un rapport de convenance ou de disconvenance, un rapport de telle ou telle nature, entre un sujet et un attribut, ou plus généralement entre deux idées, tous, il est vrai, supposent ces deux termes : et à cet égard il n'y a aucune différence d'un jugement à l'autre ; car il importe peu que ces deux termes soient des idées simples ou composées, des idées directes ou des idées de rapport, des idées concrètes ou abstraites, des idées sensibles ou intellectuelles, puisque toutes, en dernière analyse, supposent l'expérience sensible, en sorte que, dans ce sens, tous nos jugements sont empiriques.

Mais comme ce ne sont point les sens qui comparent, même les êtres matériels ; comme ce n'est point l'expérience qui nous fait saisir, ou *concevoir* les rapports qui existent entre les choses ; que ce n'est point dans l'expérience qu'il faut chercher, ni l'origine de ce penchant que nous avons tous à généraliser nos idées, ni la faculté même de généraliser ; que ce n'est point d'elle que dérive l'idée qu'exprime le mot *est*, non plus que celle qu'on attache au mot *conséquemment ;* en un mot, comme la faculté de juger, avec tout ce qui s'y rapporte, ou y entre comme élément, appartient tout entière à l'esprit, et qu'elle y est véritablement innée, puisqu'elle est une des facultés qui la constituent ; tous nos jugements, résultats de

l'action de cette faculté, ne dérivent que d'elle seule, aucun ne vient de l'expérience, quoique tous la supposent. Nos idées particulières devancent nos premiers jugements, dont elles peuvent être considérées, en tant qu'elles les réveillent, ou les font passer de la puissance à l'acte, comme les causes efficientes (quelques-uns diront : comme les causes *occasionnelles ;* mot vide de sens, s'il ne signifie pas cause efficiente indirecte) : mais la généralisation de nos idées, ou plutôt de nos jugements, devance toute expérience postérieure à ces premières idées. Dans beaucoup de cas, nous avons ensuite besoin de consulter l'expérience pour savoir si nos jugements sont fondés en raison ou s'ils ne le sont pas ; mais il ne faut pas croire pour cela que nos jugements eux-mêmes soient fondés sur l'expérience. Car, qu'ils ne soient que problématiques, ou qu'ils soient certains, ou même nécessaires, ce qui dépend de la nature des choses dont nous jugeons, ou plutôt des rapports que nous considérons en elles, le procédé de l'esprit reste le même, ainsi que l'instrument, je veux dire la faculté, dont il se sert.

Prenons maintenant pour exemple ces deux propositions, que nous voulons comparer entre elles : *tout corps est pesant, un tout est plus grand qu'une de ses parties,* et voyons d'abord quelle est, dans chacun de ces jugements, la part de l'expérience, et si l'une égale l'autre.

Pour pouvoir affirmer ou supposer que tout corps est pesant, qu'un tout est plus grand qu'une de ses parties, il me faut d'abord avoir les idées de corps et

de pesanteur, de tout et de partie. Or ces idées, c'est l'expérience qui les donne, c'est-à-dire que l'expérience est ici nécessaire pour que ces idées se montrent une première fois à l'esprit. Je ne puis avoir l'idée de corps, ou plus généralement de matière, que par une résistance étrangère à mes efforts, ni l'idée de pesanteur, qu'en considérant un corps pesant. Je ne puis avoir les idées de tout et de partie (qui ne peuvent se présenter l'une sans l'autre, parce que ce sont là des idées relatives), sans voir ou sans me figurer une chose quelconque divisée en plusieurs parties, ou une chose que j'avais déjà vue dans son entier et dont on aurait retranché une partie, ou bien enfin, cette partie séparée de la chose dont j'avais déjà l'idée. Voilà, à peu près, tout ce que l'expérience peut m'apprendre, ou faire jaillir de mon esprit. Mais, pour accorder à l'expérience tout ce qu'elle pourrait se croire en droit de réclamer, ajoutons que l'expérience seule pourra m'apprendre que tel corps particulier que j'ai actuellement sous les yeux, et supposé que ce soit le premier, est pesant, ou que la pesanteur est un attribut de ce corps : l'expérience m'apprendra aussi, de la même façon, que, par exemple, un segment de cercle n'a pas autant d'étendue, ou est plus petit, que le cercle dont il fait partie, et que j'ai sous les yeux, ou que mon imagination se représente, ce qui est la même chose. On voit donc qu'ici la part de l'expérience est exactement la même des deux côtés : or l'expérience ne saurait aller plus loin; elle ne pourrait que se répéter sur des choses différentes.

Maintenant, il est de la dernière évidence que tous les jugements ultérieurs que je porterai, que toutes les réflexions que je pourrai faire sur ces idées de corps et de pesanteur, de tout et de partie, comme aussi toutes les conclusions que je tirerai de ces réflexions, de ces jugements, ne dériveront que de mon esprit, ne seront que des résultats de l'action de mes facultés; en sorte qu'il est pareillement impossible que, sous ce rapport, tout ne soit pas égal de part et d'autre.

Et d'abord, par le penchant naturel que nous avons tous à généraliser nos idées, nos jugements, je concevrai, d'une manière confuse d'abord, je jugerai provisoirement, à tort ou à raison, et comme malgré moi, sans avoir pour cela aucunement besoin de l'expérience, que tout corps est pesant, que la partie en général est plus petite que le tout : et si je m'arrêtais là, j'aurais deux propositions également incertaines. Mais la moindre réflexion me fera bientôt reconnaître une différence de nature, non d'origine, entre ces deux jugements.

En effet, comme l'idée de partie entraîne l'idée d'une chose plus petite ; que cette dernière idée est, en quelque sorte, renfermée dans la première, il serait contradictoire que la partie ne fût pas plus petite que le tout, ou qu'une fraction quelconque ne fût pas plus petite que l'unité, ou l'unité, plus petite que le nombre. Je n'ai donc pas besoin de consulter l'expérience pour être certain que cette proposition générale, la partie est plus petite que le tout, ou le tout est plus grand qu'une de ses par-

ties, non-seulement est vraie, mais qu'elle l'est nécessairement, qu'elle ne pourrait pas ne pas l'être.

Au contraire, comme l'idée de pesanteur n'est pas renfermée dans celle de corps; car, si je ne conçois pas la pesanteur sans corps, je conçois fort bien le corps sans la pesanteur, il s'ensuit que les corps ne sont pas nécessairement pesants, qu'il ne serait pas contradictoire en soi, ou du moins, qu'il n'impliquerait pas contradiction dans mon esprit, qu'ils ne le fussent pas : et ainsi, pour être certain qu'en effet tous les corps sont pesants, comme je le conçois et comme j'en ai préjugé, je devrais consulter l'expérience; ce qui du reste est impossible; car, outre que je ne peux pas peser tous les corps de la nature, rien ne m'assure que ceux qui sont aujourd'hui pesants le seront toujours, le seront éternellement : et quand il serait démontré que tous les corps sont pesants, et qu'ils le seront toujours, il ne s'ensuivrait pas encore qu'ils le seraient nécessairement, puisqu'ils pourraient sans contradiction ne l'être pas : du moins, autant que j'en puis juger, ne sachant pas quelle peut être la raison de la pesanteur, et ne pouvant la déduire, par le raisonnement, d'aucune de mes connaissances.

Maintenant, comme les vérités mathématiques, qui sont toutes, sans contredit, des vérités nécessaires, et par suite, universelles, sont toutes également fondées sur le principe de contradiction, qui est inné, et non sur l'expérience, dit-on, ce qui est vrai en un sens; on en conclut que ces vérités sont

elles-mêmes innées, tandis que les vérités contingentes ne le sont pas.

Mais cette distinction est chimérique. Car, d'un côté, tous les jugements ou propositions qui expriment des vérités, soit contingentes, soit nécessaires, supposent également deux termes, deux idées, qui peuvent être plus ou moins concrètes et particulières, plus ou moins abstraites et générales, plus ou moins intellectuelles, mais qui, toutes, en dernière analyse, dérivent de l'expérience, comme un effet dérive de sa cause première, quelque éloignée qu'elle soit. Et d'un autre côté, outre que le jugement lui-même est inné, comme le sont toutes nos facultés, les vérités contingentes sont, d'une manière, fondées sur le principe de contradiction tout comme les vérités nécessaires; car, si une vérité est nécessaire parce que le contraire impliquerait contradiction, une vérité n'est contingente, que parce que le contraire n'impliquerait pas contradiction dans notre esprit : on n'en saurait donner d'autre raison. En sorte que, soit qu'on regarde le principe de contradiction ou comme une faculté particulière, ou comme un élément de la faculté de juger, ou comme une notion commune; je suis obligé d'avoir recours à ce principe pour concevoir que telle chose n'impliquerait pas contradiction, tout aussi bien que pour juger, que telle autre serait contradictoire : et la même faculté, ou le même principe, qui me fait comprendre que telle vérité est nécessaire, me fait aussi concevoir que telle autre ne l'est pas : et ce serait une erreur de penser que cette dernière conception est fondée

sur l'expérience; car, à coup sûr, ce n'est point l'expérience qui m'a appris, par exemple, que la matière pourrait n'être pas pesante, que cela n'impliquerait pas du moins contradiction dans mon esprit, puisqu'au contraire ma conception est ici en opposition directe avec l'expérience. Il n'y a donc aucune différence ni d'origine ni de nature, entre ces deux jugements, la partie est nécessairement plus petite que le tout, la matière n'est pas nécessairement pesante : et, s'il y a une différence de nature, ou d'espèce, il n'y en a aucune d'origine entre ces deux autres jugements, la partie est plus petite que le tout, tous les corps sont pesants. Si nos jugements renferment, ou expriment, tantôt des vérités nécessaires, tantôt des vérités contingentes, cela tient, d'une part à la nature même des choses, et de l'autre à la faculté dont nous sommes doués de concevoir les choses, ou du moins certaines choses, telles qu'elles sont, et en même temps, de pouvoir ou de ne pouvoir pas les concevoir autrement, suivant qu'elles pourraient être en effet, ou ne pourraient pas être elles-mêmes différentes de ce qu'elles sont. Qu'est-ce qu'une vérité nécessaire, en tant qu'elle existe dans notre esprit? C'est la conception d'une chose qui, par sa nature, ne saurait être, sans contradiction, autrement qu'elle n'est ou qu'elle ne se présente à nous. Qu'est-ce qu'une vérité contingente? C'est la conception d'une chose qui pourrait, sans contradiction, ne pas être telle qu'elle est. Pourquoi donc une vérité nécessaire, pourquoi telle conception, serait-elle innée plutôt que toute autre?

KANT.

Grâce à M. Cousin, nous pouvons aujourd'hui juger de la doctrine philosophique de Kant. Dans un article d'une admirable lucidité (1), qu'une revue belge (2) a reproduit, sans indiquer la source où elle l'a pris, M. Cousin a fait l'analyse de l'ouvrage le plus obscur et le plus célèbre de ce grand métaphysicien, dont il a, j'en suis convaincu, très-fidèlement interprété la pensée, s'il ne l'a pas littéralement traduite : son travail est à la fois trop clair et trop précis pour que l'on puisse en douter.

Je hasarderai quelques observations sur cette doctrine profonde, dont les points fondamentaux se réduisent à trois, qui sont les suivants.

1° Il y a dans toute connaissance deux éléments, l'un objectif, l'autre subjectif ; l'un qui vient de l'objet pensé, l'autre du sujet pensant, de la personne qui pense. Le premier est la chose dont on parle ou dont on juge ; le deuxième est ce que l'on affirme ou ce que l'on nie de cette chose, ou pour mieux dire, c'est un principe en nous, en vertu duquel nous portons sur cette chose tel ou tel jugement.

2° Toutes nos connaissances nous viennent *avec* l'expérience ; mais toutes ne viennent pas *de* l'expérience : il y a des idées innées, des notions, des principes, des jugements, des connaissances, *à priori*.

(1) Intitulé : *Kant et sa philosophie*.
(2) *Revue des revues*, janvier 1840.

Parmi ces notions, les unes ont néanmoins un élément empirique ou expérimental ; telle est l'idée de cause, qui, bien qu'elle soit innée, ne se conçoit pas sans l'idée de phénomène, ou de changement, qui nous est donnée par l'expérience. Les autres n'ont aucun élément empirique, ce sont des principes purs *à priori ;* tels sont les principes mathématiques.

La raison, en tant qu'elle possède en elle de tels principes, est la *raison pure,* et l'étude approfondie de la raison envisagée sous ce point de vue est appelée par Kant *Critique de la raison pure*. C'est le titre de l'ouvrage analysé par M. Cousin.

Tout jugement est *à priori* lorsqu'il est fondé sur un principe qui lui-même est *à priori,* ou ne dérive pas de l'expérience, tel que le *principe de contradiction,* en vertu duquel il nous semblerait contradictoire, ou il impliquerait contradiction dans notre esprit, que telle chose ne fût pas ainsi que nous l'avons jugée. Par exemple, comme c'est l'étendue impénétrable qui constitue pour nous la matière, ou le corps en général, et que, par conséquent, il impliquerait contradiction dans notre esprit qu'un corps ne fût pas étendu ; cette proposition, *tout corps est étendu,* est donc un jugement fondé sur le principe de contradiction, et conséquemment un jugement *à priori,* ce principe étant inné.

De plus, ce jugement exprime une vérité *nécessaire ;* car, non-seulement tout corps est étendu, mais, en vertu même du principe de contradiction, il ne pourrait pas ne pas l'être, il l'est nécessairement.

Tout jugement est pareillement *à priori,* si l'un des

termes du rapport affirmé par le jugement est une idée innée, une notion *à priori*, comme celle de *cause*, par exemple.

Or tout jugement *à priori*, alors même qu'il n'est point fondé sur le principe de contradiction, renferme ou exprime une vérité nécessaire. Ainsi cette proposition, *tout changement a une cause,* est un jugement *à priori* et une vérité nécessaire : c'est-à-dire, que non-seulement tout changement a une cause, mais qu'il en a une nécessairement, qu'il ne pourrait pas ne pas en avoir une, quoique cela n'eût rien de contradictoire.

3° Il y a deux sortes de jugements : les uns sont analytiques, les autres synthétiques.

Un jugement est analytique quand, par l'analyse du sujet de la proposition, on obtient l'attribut, autrement dit, quand le second terme du rapport est logiquement renfermé dans le premier, de manière qu'on ne saurait concevoir le premier sans le deuxième. Tout triangle a trois côtés, tout corps est étendu, sont des jugements analytiques ; car, par ces affirmations, on n'ajoute rien aux idées que nous avons du corps et du triangle, on ne fait que les analyser, ou les définir. Dans ces jugements, dont les termes sont identiques, on affirme toujours le même du même en vertu du principe de contradiction, qui ne veut pas qu'une chose soit et ne soit pas, ou qu'elle soit autre qu'elle-même. D'où il suit que les jugements analytiques sont tous, sans exception, des jugements *à priori* et des vérités nécessaires.

Tous les autres jugements, Kant les appelle syn-

thétiques. Mais les uns sont *à priori*, les autres *à posteriori*.

Comme on conçoit très-bien un changement sans sa cause, et un corps indépendamment de sa pesanteur, ces deux jugements, *tout changement a une cause*, et *tout corps est pesant*, sont également synthétiques : mais le premier est un jugement synthétique *à priori* et une vérité nécessaire, par la raison que l'idée de cause est une notion *à priori;* l'autre est un jugement synthétique *à posteriori*, et n'est que de vérité contingente ; parce que la notion de pesanteur dérive de l'expérience.

Toutes les sciences sont fondées sur des jugements synthétiques, *à priori* ou *à posteriori*, savoir : les sciences d'observation, sur des jugements synthétiques *à posteriori ;* et les sciences théorétiques, sur des jugements synthétiques *à priori*, qui eux-mêmes supposent toujours quelque jugement analytique, qu'il n'est pas besoin d'énoncer, comme, par exemple, qu'un tout est plus grand qu'aucune de ses parties.

Voyons maintenant si tout cela est bien vrai, ou du moins bien évident.

§ 1.

Dans toute connaissance réelle, il y a deux points de vue très-distincts, deux éléments, l'un objectif, qui constitue ce que Kant nomme la *matière* de la connaissance ; l'autre subjectif, qui en est la *forme*. Dans cette proposition, *quelque chose a toujours existé*, l'idée de *quelque chose*, d'une chose quelconque, est la partie objective, la matière de la connaissance : cette affirmation, *a toujours existé*, ou

plutôt le principe en vertu duquel nous concevons qu'il doit en être ainsi, en est la forme, la partie subjective.

J'admets cette distinction. Mais, pour moi, le subjectif, ce sont tantôt nos facultés en exercice, tantôt les idées ou les jugements, nécessaires ou contingents, que notre esprit a généralisés. Pour Kant, ce sont toujours des idées et des jugements *à priori*.

De toute manière, il suit de cette distinction, si elle est réelle, qu'on doit regarder comme faux le sensualisme de Condillac, qui fait dériver nos facultés mêmes de l'expérience sensible, ce qui est très-absurde : mais cette distinction n'a rien de contraire à ce sensualisme du sens commun qui place dans l'action des objets extérieurs sur nos sens et dans celle de leurs rapports sur notre entendement la cause productrice de nos *premières* idées, des idées causatrices, ou génératrices de toutes les autres.

Pour faire mieux comprendre comment le subjectif réside dans un principe immuable, dans une vérité nécessaire, dans un jugement synthétique *à priori,* Kant (ou M. Cousin) se sert d'un exemple : mais cet exemple, mal choisi, ne prouve rien ; quoique l'on y reconnaisse d'ailleurs un élément objectif, dont le caractère est d'être variable, et un élément subjectif, qui est un principe constant.

Un meurtre vient d'être commis : ce fait particulier, ce meurtre suppose un meurtrier quelconque, qu'il s'agit de découvrir. Pourquoi cela ? parce que *tout meurtre suppose un meurtrier ?* Et pourquoi tout meurtre suppose-t-il un meurtrier? Parce que *tout*

accident suppose nécessairement *une cause de cet accident.* Niez ce principe, dit-il (c'est-à-dire, niez que c'est là une vérité *nécessaire*, ou un jugement *à priori*), et vous pourrez consentir à ne point rechercher un meurtrier quand aura lieu un meurtre.

Il m'est impossible d'accorder cela, et par deux raisons que je crois sans réplique. La première, c'est qu'un meurtre n'est pas un accident, un effet, dont le meurtrier serait la cause ; mais une cause, une action, dont le meurtrier est l'agent : la seconde, c'est que le mot meurtre emporte avec soi l'idée de meurtrier, qui entre dans sa définition, ou qui est renfermée dans l'idée de meurtre ; car on ne peut pas concevoir celle-ci sans l'autre ; en sorte qu'il serait contradictoire qu'un meurtre ne supposât pas un meurtrier, un agent doué de volonté, qui agit avec intention ; de même qu'en général, il serait contradictoire qu'une action, c'est-à-dire l'opération d'un agent, ne supposât pas un agent quelconque : et par conséquent, cette proposition, *tout meurtre suppose un meurtrier*, n'est qu'un simple jugement analytique, dans lequel on affirme le même du même, comme dans celui-ci, *tout triangle a trois côtés :* tandis que cette autre proposition, *tout accident, tout événement a une cause,* est, comme le dit Kant, un jugement synthétique, ou non fondé sur le principe de contradiction, auquel il est impossible, par conséquent, que le premier soit subordonné. Ainsi, quand j'admettrais que cette proposition, tout événement a une cause, n'est que de vérité contin-

gente, je ne pourrais pas pour cela supposer qu'une mauvaise action se soit commise elle-même.

Mais corrigeons l'exemple cité, en substituant l'effet à la cause, et la cause à l'agent; au lieu de considérer un meurtre exécuté par un meurtrier, prenons une blessure ou une mort *produite, causée* par un meurtre, et voyons si l'assertion de Kant, modifiée sur ce changement, en sera plus vraie.

Un homme vient de mourir assassiné, ou d'être victime d'un meurtre : donc il y a eu un meurtre de commis, la mort d'un homme assassiné suppose nécessairement un assassinat. Pourquoi cela? Est-ce parce que tout événement, tout phénomène, implique nécessairement une cause, et que c'est là un principe *à priori?* Nullement. C'est parce que l'idée de meurtre, d'assassinat, est renfermée dans l'idée, non pas d'une mort quelconque, mais d'une mort causée par un assassinat, par un meurtre, et qu'il est impossible de concevoir une mort de cette nature, sans l'idée d'une pareille action : de sorte qu'il serait contradictoire, qu'une mort occasionnée par le couteau d'un assassin ne supposât pas, non-seulement un coup de couteau donné, mais donné méchamment, avec intention, par une main étrangère; car l'idée d'une telle mort renferme tout cela : un homme ne serait point mort assassiné, s'il s'était poignardé lui-même, ou s'il avait reçu d'un autre un coup de couteau par accident. Quand on nous annonce un événement de cette nature, ce n'est pas un simple fait, la mort d'un homme, qu'on nous fait connaître, c'est encore la cause de ce fait ; donc cet événement parti-

culier a une cause, soit qu'il puisse y avoir ou non des événements sans cause.

On ne prouve donc point par ces exemples, que cette proposition, tout événement a une cause, est une vérité *nécessaire* et un principe *inné*.

La différence qui existe sur ce point fondamental entre le sensualisme et le Kantisme, est très-considérable.

Les sensualistes pensent, et je pense comme eux, que le principe de causalité, principe constant par cela même qu'il comprend dans son assertion tous les cas particuliers, n'est qu'un jugement *à posteriori*, une généralisation des rapports de dépendance et de causalité que nous avons remarqués entre les choses : ce qui d'ailleurs suppose en nous des facultés qui préexistaient à ces connaissances particulières et générales, telles que celles de concevoir, de juger, de discerner le vrai du faux, de raisonner, d'abstraire et de généraliser nos idées. De sorte que, d'une part, *sans* ces facultés nous n'aurions pu acquérir aucune idée, même des objets matériels, qui agissent directement sur nos sens, car des sensations ne sont pas des idées ; et d'une autre part, *malgré* ces facultés, aucunes connaissances, même les plus générales et les plus abstraites, n'auraient pu se former dans l'intelligence, si d'abord nous n'avions été en relation avec le monde extérieur. Il n'y aurait donc, sous ce rapport, aucune différence, et les sensualistes n'en admettent aucune, entre ces propositions : *tout changement a une cause, tout corps est pesant;* et elles seraient, l'une comme l'autre, des

jugements dont la certitude n'est fondée que sur l'expérience, et conséquemment des vérités contingentes : mais nous ne pourrions pas pour cela consentir, ni à ne pas rechercher la cause de telle calamité, ni à rester dans une maison dont on sape la base.

Kant soutient, au contraire, qu'il y a dans l'intelligence des notions toutes faites, des connaissances *à priori,* sans lesquelles nous ne pourrions former que les seuls jugements qu'il appelle synthétiques *à posteriori,* tels que celui-ci : tout corps est pesant. Il veut, par exemple, que ce qu'on nomme principe d'identité ou de contradiction, en vertu duquel nous décidons sans balancer qu'un homme n'est ni un arbre ni un moulin à vent, mais qu'un homme est un homme, et qu'il ne peut pas être un homme et ne l'être pas, soit quelque chose qui diffère de nos facultés de concevoir, de juger, etc., et qui ne dérive point de ces facultés. Ce principe de contradiction n'est pourtant pas non plus un *jugement,* ni par conséquent une *connaissance,* ni une *idée* proprement dite : c'est un je ne sais quoi qui est en nous, et qui a son existence à part. Enfin, il prétend que nous ne pouvons pas apprendre de l'expérience que tout changement a une cause, comme nous apprenons de l'expérience que tout corps est pesant : et que cette proposition *tout changement a une cause,* est une vérité nécessaire, un jugement *à priori,* sans lequel nous ne pourrions pas juger, ou prononcer avec certitude, qu'un assassinat suppose un assassin, ou que la mort d'un homme assassiné, pour mieux dire, suppose un assassinat.

Si certaines notions générales, que les sensualistes rangent parmi les connaissances particulières généralisées et font dériver de l'expérience, existent *à priori* dans l'entendement; si les idées particulières, au lieu de les produire, supposent, au contraire, ces notions générales, comme le veut Kant, on comprend assez bien comment il faut, selon lui, aller du subjectif à l'objectif, et non de l'objectif au subjectif.

Toutefois cette pensée me semble sujette à diverses interprétations, malgré les développements qu'on lui donne, ou peut-être à cause de ces développements, qui présentent la question sous différents aspects.

Il ne faut pas, dit-on, partir du monde extérieur pour arriver à l'homme, des sens pour arriver à l'intelligence. Il faut partir de la pensée, de la forme, du subjectif. Le sensualisme va de la matière (matière de la connaissance) à la forme, de l'objet au sujet, de l'être à la pensée, de l'ontologie à la psychologie; tandis que le procédé opposé est le seul qui soit légitime.

De quoi s'agit-il? Est-ce de la démonstration, soit de l'existence de l'homme par celle du monde ou de l'existence du monde par celle de l'homme? Est-ce de la génération de nos idées et de l'origine de nos connaissances? Est-ce du procédé ou que l'homme suit naturellement, sans s'en apercevoir, pour parvenir d'une connaissance à une autre, ou de celui qu'il doit, qu'il devrait suivre dans la recherche de la vérité?

Jetons un coup d'œil sur ces différentes manières

d'interpréter la pensée de Kant, ou sur les termes par lesquels il exprime sa pensée.

En prenant pour point de départ l'existence de l'univers, c'est-à-dire, en partant de cette vérité, ou si l'on veut, de cette hypothèse, que l'univers existe réellement, j'avouerai qu'on ne peut pas aller de là à l'existence de l'homme, qui a le sentiment intime de sa propre existence avant tout; bien que, d'ailleurs, cette connaissance ne le conduise à rien. J'avouerai encore qu'il ne faut pas, comme l'école théologique, qui va aussi de l'objectif au subjectif, poser tout d'abord l'existence de Dieu, pour en déduire l'homme et le monde.

Mais je ne pense pas non plus, ni qu'il soit possible de démontrer directement l'existence de Dieu par celle de l'homme, comme l'a voulu faire Descartes, qui n'a pu se tirer d'embarras qu'à l'aide de sophismes et de paralogismes; ni que ce soit, comme le prétend M. Cousin dans l'un de ses ouvrages, par une application immédiate et légitime d'un principe de causalité existant en nous *à priori*, que nous savons qu'il existe un monde extérieur à notre pensée; ni même, comme il le dit ici, d'après Kant sans doute, que, supposé l'univers démontré, soit de cette manière ou de toute autre, nous pouvons ensuite, par une autre application légitime du principe de causalité, arriver jusqu'à Dieu. Car, on démontrera bien l'existence d'un créateur par la création du monde; mais on ne pourra jamais démontrer la création du monde par le principe de causalité, si ce n'est par une application abusive et très-illégitime

de ce principe, ou plutôt de ce jugement, *à priori* ou *à posteriori*, que tout phénomène a une cause.

D'une part, l'univers étant un être réel, une substance, et non un simple phénomène, un événement, un accident, un effet, il ne suppose pas *nécessairement* une cause efficiente; il n'en comporte même point : et d'une autre part, il n'y a rien de commun entre la création, qui consiste à produire un être de rien, à tirer du néant une substance qui n'existait en aucune façon, et la cause efficiente, qui ne peut rien produire de réel, mais seulement amener une modification, un changement dans une substance préexistante. Il n'est donc pas permis de dire, avec Kant ou M. Cousin, qu'*il faut une cause à l'univers*.

D'ailleurs, si l'on applique le principe de causalité à tout ce qui existe, aux substances comme aux phénomènes, aux êtres réels comme aux changements qu'ils pourraient subir, il faudra dire, pour être conséquent, que Dieu aussi doit avoir une cause; que celle-ci en suppose une autre, et ainsi à l'infini. On prouvera donc par là qu'il n'existe point de cause première.

En donnant à ce principe de causalité une pareille extension, et si on le regarde comme une vérité *universelle* et nécessaire, comment aussi concilier cette opinion avec celle qui était *universellement* reçue dans l'antiquité, à savoir, que Dieu n'a point créé la matière, qu'elle a dû exister de toute éternité, d'après ce principe d'Anaximandre, que *rien ne se fait de rien*, ce qui ne doit s'entendre que des êtres réels? Il est à remarquer que c'est en abusant de ce

principe, ou en l'appliquant aux phénomènes aussi bien qu'aux substances (de même que M. Cousin, ou Kant applique le sien aux substances comme aux phénomènes), que Xénophane prouvait l'impossibilité d'aucun mouvement effectif.

Dieu a pu créer la matière : mais ce ne serait pas pour l'avoir créée qu'il serait cause efficiente, ce serait pour l'avoir disposée dans tel ou tel ordre. Et pour prouver que cet ordre lui-même n'a pas existé de toute éternité ou qu'il n'est pas l'effet d'une cause matérielle, d'une cause aveugle, c'est sur l'argument des causes finales qu'il faut s'appuyer, et non sur cette vérité, qu'il n'y a *rien* sans *cause*, ce qui s'entend toujours d'un *phénomène* et d'une cause *efficiente,* quelle qu'elle soit.

Il n'est rien, je crois, dont M. Cousin soit plus épris que du principe de causalité, comme notion *à priori,* ni personne qui soit plus épris de ce principe inné que M. Cousin. Je ne lui en fais point un reproche; loin de là : mais je crois utile d'en faire la remarque, parce que, comme d'autres hommes célèbres ont formellement nié ce principe, en tant que vérité nécessaire et connaissance *à priori,* cela fait voir combien il y a quelquefois d'incertitude dans les choses même dont nous sommes le plus fortement persuadés.

On ne doit pas aller, dit Kant, de l'ontologie à la psychologie, comme les sensualistes; il faut aller de la psychologie à l'ontologie.

Si par là il veut dire seulement que, pour avoir une idée plus claire, plus distincte, plus vraie, de

certaines choses, par exemple, de la *substance*, considérée comme sujet identique des phénomènes variables par lesquels elle se révèle à nous, il faut se placer d'abord dans un point de vue psychologique, et examiner ce qui se passe en soi, avant de prononcer sur ce qui existe ou a lieu hors de soi, je ne m'y opposerai point.

Mais si l'on prétendait que cette marche est celle de la nature ; que l'homme tourne son attention sur lui-même avant de la porter sur les choses extérieures, ou qu'il se connaît comme être actif, doué de puissance et de volonté, avant de se sentir sujet passif, soumis aux modifications qu'il subit, aux affections qu'il éprouve malgré lui, je ne partagerais point cette opinion.

Quant à l'acquisition et à la génération de nos idées, de nos connaissances, nous sommes d'accord avec les Kantistes en ce point, que cette acquisition et cette génération sont soumises à une première condition qu'il faut chercher dans l'intelligence même. Mais, selon nous, cette condition consiste dans l'action de nos facultés, dans nos facultés en exercice, mises en jeu par certaines causes, mais du reste préexistantes à toute idée : tandis que Kant et ses partisans la font consister dans des notions et des jugements *à priori*. Ces notions, comme idées toutes faites, nous les rejetons absolument ; et ces jugements *à priori* ne sont pour nous que des propositions, ou contingentes ou nécessaires, que notre esprit a généralisées, des conséquences, ou nécessaires, ou probables, d'observations particulières, et

qui ensuite deviennent principes de nos raisonnements ultérieurs. Ainsi, une foule d'expériences nous a fait conclure, que tous les corps sont pesants, que tout changement a une cause; et puis, de ce que les corps sont pesants, nous concluons que telle maison croulera si on en sape les fondements; et de ce que tout changement a une cause, nous concluons que telle chose ne changera jamais, si nous concevons, ou si nous nous imaginons, qu'il ne saurait exister aucune cause capable de produire ce changement.

Quant aux vérités éternelles, aux vérités ou propositions universelles et nécessaires, que nous pouvons également, *après les avoir généralisées*, appliquer dans maintes occasions, il me paraît certain que nous avons commencé par former ces propositions générales, comme toutes les autres, d'après la considération de certaines propositions particulières; car, par exemple, avant de savoir qu'en général la partie est moins grande que le tout, je savais déjà que la moitié d'une pomme n'est pas aussi grande que la pomme tout entière. On a fait observer que nous aurions beau généraliser de telles propositions, nous n'en ferions jamais sortir des vérités universelles et nécessaires, et c'est de quoi je conviendrai sans peine : la nécessité, qui entraîne l'universalité, c'est-à-dire le consentement universel, ne dérive nullement de la généralisation : une proposition générale n'est une vérité nécessaire, qu'autant que les idées particulières dont elle est la généralisation le sont elles-mêmes.

En admettant des facultés différentes de la sensibilité physique, comme conditions des phénomènes intellectuels, il est facile de concevoir comment, tandis que les corps agissent directement sur nos sens pour produire des sensations, les corps et les rapports de toute espèce qu'ils ont entre eux et avec nous, agissent indirectement, ou par l'intermédiaire des sens, sur l'entendement, pour produire des idées sensibles, ou idées simples, et des idées de rapport d'un premier ordre, qui à leur tour deviennent causes productrices de nouvelles idées, celles-ci, d'autres encore, et ainsi de suite. On comprend aussi comment, en vertu de la faculté d'abstraire et de généraliser nos idées, nos jugements, nous nous formons ces idées et ces propositions générales et abstraites que Kant considère comme des notions ou des jugements *à priori*.

Mais si ces jugements sont les conditions indispensables de l'acquisition de nos idées particulières, comme le veut Kant, du moins ils ne les engendrent point. Ces jugements, ces propositions générales et abstraites ne produisent pas d'abord des idées de rapport très-composées, puis indirectement des idées plus simples, d'autres plus simples encore, et enfin les idées des choses matérielles et les sensations elles-mêmes. En un mot, la nature ne suit pas, dans la génération des idées, un procédé inverse à celui, qu'à tort ou à raison, les sensualistes lui font suivre. On voit bien de quelle manière ces derniers vont des sens à l'intelligence, de l'objectif au subjectif; mais on ne comprend pas comment ici, le pro-

cédé opposé serait possible : si ce n'est en ce sens seulement, qu'il faudrait admettre que l'idée générale et abstraite, si elle est innée, est la condition préexistante de l'idée particulière, quoiqu'elle n'en soit pas la cause efficiente, et non que l'idée particulière est la condition et la cause indirecte de l'idée générale et abstraite.

Au reste, tout en niant que celle-ci puisse jamais être innée, et en lui donnant toujours pour principe des idées particulières, nous n'en reconnaissons pas moins que toutes nos idées, particulières ou générales, ont leur condition d'existence dans des principes innés ; seulement, ces principes ne sont, pour nous, que nos facultés mêmes.

Je ne vois pas trop, je l'avoue, ce qu'aura gagné la métaphysique, quand on aura substitué, ou si l'on veut, quand on aura joint aux facultés de l'intelligence, des notions, des jugements, des connaissances *à priori*, comme conditions nécessaires de l'acquisition de certaines idées. Je suis persuadé que, par exemple, la notion de cause, quoiqu'elle existe en puissance, ou virtuellement, comme toute autre idée, dans quelque propriété ou faculté de l'âme, ne pourra naître et se montrer à l'esprit pour la première fois, que lorsqu'un phénomène, un changement quelconque, se présentera une première fois *avec sa cause* : mais Kant veut que le premier changement qui se présentera même *sans sa cause*, suffira pour nous suggérer, ou nous rappeler cette idée. Eh bien ! quand cela serait, et quand même il résulterait de là, comme il le prétend, que tout rapport

perçu et affirmé dont l'un des termes est une telle idée, serait un jugement *à priori*, et de plus une vérité nécessaire (conséquence qui, n'étant fondée sur aucune règle de logique, n'est rien moins que légitime), on pourrait encore demander quels avantages si importants la métaphysique retirerait de ces données?

« Nous proclamons hautement, dit M. Cousin, notre entière adhésion à ces vues simples et fécondes, et nous nous flattons qu'elles sont aujourd'hui solidement établies parmi nous.» Ces vues, par ce qu'elles contiennent de vrai, ont renversé le sensualisme exagéré de Condillac, qui, pendant longues années, fut aussi très-solidement établi en France. Mais Kant donnant dans un excès opposé, il y a lieu de croire que sa doctrine tombera comme celle de Condillac. Car le Kantisme, en ce qu'il admet des idées innées, des notions, des connaissances *à priori*, est tout aussi absurde que ce sensualisme qui fait dériver nos facultés mêmes de l'expérience sensible.

§ 2.

I. Toutes nos connaissances présupposent l'expérience, toutes commencent avec elle; mais, dit Kant, toutes ne dérivent point, ne viennent point de l'expérience.

Pour ne parler d'abord que des idées, non des jugements; si l'on disait que toutes ne viennent pas directement de l'expérience, on aurait parfaitement raison; car la plupart ont leur cause productrice dans d'autres idées antérieurement acquises : mais comme

celles-ci dérivent elles-mêmes, ou directement ou indirectement, de l'expérience, toutes, en dernière analyse, sont fondées sur l'expérience.

On s'exprimerait d'ailleurs d'une manière très-incorrecte ou très-fausse, en disant que certaines idées nous viennent de l'expérience, si l'on entendait par là qu'elles nous arrivent toutes faites du dehors. Car de cette façon aucune idée quelconque ne vient de l'expérience; et nos sensations mêmes n'en viennent point, puisqu'il est démontré qu'il n'y a rien dans les objets extérieurs qui ressemble le moins du monde à ce que nous appelons couleurs, odeurs, sons, etc.

Parmi nos idées, les unes viennent *avec*, les autres *après* l'expérience. Toutes viennent, les unes directement, les autres indirectement, les unes actuellement, les autres originairement, *de* ou *par* l'expérience : toutes ont ou ont eu leur première cause dans l'action des objets extérieurs et de leurs rapports sur l'entendement, par l'intermédiaire des sens.

Toutes, d'ailleurs, se trouvaient en puissance, et sans forme déterminée, dans les propriétés ou facultés de l'âme, qui, par conséquent, préexistaient à toute idée actuelle et à toute connaissance, comme à toute sensation. De sorte que ces propriétés de l'âme sont toutes indistinctement innées, que toutes existaient véritablement *à priori*, c'est-à-dire *avant* l'expérience; au lieu que nos idées, nos connaissances sont toutes indistinctement acquises, et ne peuvent exister qu'*à posteriori*.

Mais une notion *à priori*, une idée innée, est-elle

au moins un fait possible? Essayons d'éclairer un peu cette question.

On peut envisager une même idée sous trois points de vue : 1° comme existant en puissance, ou virtuellement, dans telle ou telle faculté de l'âme, et je la nommerai idée *virtuelle* : 2° comme étant actuellement présente à l'esprit ; c'est l'idée proprement dite, c'est l'idée *actuelle* : 3° comme existant en puissance, mais sous une forme déterminée, dans l'entendement, quoiqu'elle ne soit pas actuellement présente à la mémoire ; c'est elle qui constitue la connaissance, ou du moins l'élément de la connaissance : appelons-la, pour abréger, idée *formelle*. Vous avez l'idée virtuelle d'une couleur que vous ne connaissez point ; vous en avez l'idée actuelle (en même temps que l'impression sensible) si vous la voyez ; et l'idée formelle, ou la connaissance, si vous l'avez vue, quoique vous n'y pensiez pas pour le moment. Si vous y pensez, après l'avoir déjà vue, vous en avez le souvenir. Ce n'est pas une quatrième manière d'envisager l'idée ; car le souvenir n'est qu'une idée *actuelle* renouvelée, ou reproduite.

Il est évident qu'une idée *actuelle* est toujours ou une idée primitive, ou une idée renouvelée, un souvenir. Mais peut-elle être l'une et l'autre ensemble, cela n'impliquerait-il point contradiction? C'est cependant ce qu'il faudrait concevoir, c'est ce qu'il nous faudrait dire des idées innées, s'il y en avait de telles.

Il est à remarquer, d'un autre côté, qu'une idée *formelle*, une connaissance, n'existe, ou n'est mise

en dépôt dans la mémoire, qu'après avoir été, au moins une fois, une idée actuelle, qu'après avoir fait un premier acte d'apparition, ou avoir déjà manifesté, une première fois, son existence. Eh bien! l'on voudrait que certaines idées fussent affranchies de cette règle : mais cela ne paraît pas possible.

Il faut observer d'abord que toute idée actuelle, soit primitive, soit renouvelée, a une cause efficiente, ou productrice ; car toute idée proprement dite est un phénomène de l'âme, et il n'y a point de phénomène sans cause : et puisqu'une idée formelle ne peut exister comme telle qu'après avoir été une idée primitive, elle suppose de même une cause efficiente, qui l'a produite, quoique cette cause n'agisse pas actuellement.

Or, si nous admettons des idées innées, nous devrons les considérer, avant leur première apparition, comme des idées formelles, quoiqu'elles n'aient point fait un premier acte de présence, qu'elles n'aient pas été des idées actuelles, et que, par conséquent, elles ne supposent point de cause productrice ; et, lorsqu'elles se présenteront à l'esprit pour la première fois, il faudra les regarder comme des souvenirs, et en même temps comme des idées primitives qui n'ont point de cause.

Les partisans des idées innées admettent donc une chose impossible, ou tout au moins admettent des phénomènes sans cause, et, par là, sont en contradiction avec eux-mêmes, puisqu'en même temps ils soutiennent que, sans l'avoir appris de l'expérience, nous savons que tout phénomène a *néces-*

sairement une cause, qu'il ne peut pas ne pas en avoir une.

Supposons qu'il y ait dans l'intelligence des idées formelles sans cause efficiente, ou productrice : comment ces idées pourront-elles se présenter à l'esprit une première fois, ou devenir actuelles ? Comment pourront-elles, la première fois, passer de la puissance à l'acte ?

Toute idée reproduite, tout souvenir, doit avoir et a toujours une cause qui la rappelle : je la nommerai *cause reproductrice*. Cela posé, il peut arriver, ou que cette cause ressemble à la cause efficiente qui a produit l'idée primitive, si celle-ci est acquise, ou qu'elle ne lui ressemble pas, qu'elle n'ait avec elle aucune analogie. Par exemple, l'idée d'une personne que je connais (je ne parle que des traits de sa figure) peut être reproduite, représentée à ma mémoire, soit par un portrait fidèle de cette personne, soit par le nom qu'elle porte, ou par une circonstance quelconque dans laquelle je l'aurai vue, telle qu'une promenade où je l'aurai rencontrée. Or, supposons que cette idée soit innée en moi, sans que j'aie jamais vu cette personne : comme le nom qu'on lui donne est tout à fait arbitraire, qu'il n'a pas avec elle la moindre connexion, et qu'on en peut dire autant de telle ou telle promenade; il est impossible que ce nom ou cette promenade me *rappelle* les traits de cette personne, qui ne sont pas plus liés, dans mon esprit, avec ce nom ou cette promenade qu'avec toute autre circonstance. Rien donc que son portrait ne pourra m'en rappeler l'idée. Mais comme ce portrait pourra lui-même me donner

directement cette idée ; d'une part, il importera peu que celle-ci soit innée, et de l'autre, il me sera impossible de savoir si, la première fois que cette idée se présentera à mon esprit, elle sera une idée primitive ou un souvenir, et, par suite, si ce portrait sera ou la cause productrice ou seulement la cause reproductrice de cette idée.

Telle est précisément la question relative à l'idée de cause. Cette idée, si elle vient de l'expérience, a elle-même une cause efficiente, ou productrice, et, soit qu'elle dérive de l'expérience ou qu'elle soit innée, elle doit avoir une cause reproductrice, qui la rappelle. Une fois que cette idée se sera montrée à l'esprit, une foule de circonstances ou de choses qui n'auront avec elle aucune analogie, telles que le nom même de cause ou celui de phénomène, pourront la reproduire : mais il n'en sera pas ainsi avant sa première apparition. Alors elle ne pourra, si elle vient de l'expérience, être produite, et si elle est innée, être reproduite, ou rappelée à l'esprit, pour la première fois, que par la présence d'un phénomène *avec sa cause*. Or, si la cause de ce phénomène peut *rappeler*, et peut seule rappeler l'idée de cause, elle pourra elle-même la *faire naître ;* et dès lors il n'y a aucune raison pour croire que cette idée de cause est innée. Donc elle dérive de l'expérience.

Mais, dit-on, cela n'est pas possible ; car l'expérience ne donne que des successions de faits, et jamais un rapport tel que celui de causalité.

Il faut bien s'entendre ici sur ce mot expérience. S'il ne s'agissait que d'expérience sensible, si l'on

réduisait l'expérience à l'action directe des objets matériels sur nos sens, l'expérience ne donnerait même pas des *successions* de faits, elle ne donnerait que les *faits* qui se succèdent. Mais tandis que nos sens aperçoivent une série de phénomènes un à un, l'entendement conçoit leur succession; et si c'est ainsi que l'on entend l'expérience, il est faux qu'elle ne donne que des successions de faits : elle nous fait apercevoir, d'un côté, des phénomènes ou qui coexistent ou qui se succèdent plus ou moins rapidement, et de l'autre, les rapports de coexistence, de succession, de causalité, de dépendance, qui se trouvent entre eux. C'est de cette manière aussi que l'expérience nous donne les idées de vitesse, de grandeur, de nombre, de distance, d'intervalle de temps; toutes choses qui ne touchent point les sens, mais que l'entendement saisit, conçoit, sans qu'il ait besoin pour cela que ces choses lui soient données toutes faites dans des notions *à priori*.

Si l'expérience ne nous faisait apercevoir que des faits matériels qui coexistent ou se succèdent, comment, en supposant même que la notion de cause fût innée, pourrions-nous savoir que, dans les différentes séries des phénomènes qui se passent sous nos yeux, là ces phénomènes sont réciproquement indépendants, ici, qu'ils dépendent les uns des autres, ailleurs, qu'ils sont tous soumis à une cause commune, et enfin, que cette cause est de telle ou telle nature? Or, si l'expérience nous apprend tout cela, comme on n'en saurait douter, à quoi nous servirait cette notion *à priori*, et d'un autre côté, sur

quoi se fondera-t-on pour soutenir que l'expérience ne peut pas nous donner cette notion ?

Au reste, comme nous ignorons absolument de quelle manière la cause agit, l'expérience ne peut nous donner, et nous n'avons, en effet, qu'une idée très-incomplète et fort vague du rapport qui lie le phénomène à sa cause, et de la cause elle-même : c'est une preuve de plus qu'elle n'est point innée. Nous avons appris de l'expérience que le feu est la cause de la chaleur que nous éprouvons devant un brasier; que l'impénétrabilité de la matière est ce qui s'oppose à nos mouvements dans certains cas, et ce qui nous empêche de passer à travers les murs. En généralisant ces observations particulières et une infinité d'autres, nous nous formons l'idée générale et abstraite de cause productrice, ou efficiente; idée fort vague, dis-je, et qui n'est point innée, qui n'est point une notion *à priori,* ce que je crois avoir suffisamment démontré.

On peut en dire autant des notions de *substance,* de *temps* et d'*espace,* que Kant regarde pareillement comme existant en nous *à priori.*

Il est facile de prouver ou que nous n'avons aucune idée positive de la substance, c'est-à-dire que nous ne savons pas ce qu'elle est, mais seulement ce qu'elle n'est pas; et dans ce cas, l'idée de substance n'est pas plus innée qu'elle n'est acquise : ou que, si nous en avons une idée, celle-ci nous vient de l'expérience. La solution de ces deux questions, qui n'en font qu'une, dépend du sens que l'on attache à ce mot substance, de la définition qu'on en doit donner, et

c'est sur quoi les philosophes sont loin d'être d'accord. Voici comme on l'a défini.

1° Une substance n'est rien de plus qu'un assemblage, une collection de propriétés, les unes essentielles, les autres accidentelles.

2° Ce qui constitue la substance d'un être, ce sont uniquement ses propriétés essentielles.

3° La substance est quelque chose qui, même dans les corps, ne tombe point sous les sens, et qui est encore au delà, ou au-dessous des propriétés essentielles, dont il est le sujet, le soutien.

Le corps en général et la substance corporelle ne sont qu'une seule et même chose aux yeux des physiciens et de la plupart des philosophes. Jusque-là je partage leur opinion, en rejetant toute entité distincte du corps visible. Mais, parmi eux, quelques-uns disent, et je n'adopte point cette définition, que la substance d'un corps est l'ensemble de toutes ses propriétés; de sorte qu'il y aurait autant de substances diverses qu'il y a d'espèces de corps.

Quoique le mot substance soit fort souvent et généralement pris dans cette acception vulgaire, il n'est personne néanmoins qui, en voyant un corps perdre quelqu'une de ses propriétés, ou manières d'être, pour en prendre une autre, comme quand de solide il devient liquide, de transparent il devient opaque, de dur il devient mou, ne pense, et avec vérité, que la substance de ce corps n'en est pas moins au fond toujours la même, quoique ce corps ait changé sous certains rapports. Mais bien qu'en cela on ne se trompe point, cette conception, con-

traire à la définition du mot substance, ou au sens qu'on lui donne vulgairement, est un préjugé, qui, à ce titre, a devancé toute réflexion, et qui, par cette raison peut-être, est regardé comme une notion *à priori*. Cependant, ce préjugé, tout préjugé qu'il est, est lui-même fondé sur l'expérience; c'est-à-dire, d'abord, sur ce que l'on voit très-clairement qu'un corps, en perdant l'une ou l'autre de ses propriétés, n'est pas pour cela anéanti, et n'a pas non plus été remplacé par un autre corps; qu'il continue d'être, ou de manifester son existence par d'autres propriétés, qui n'ont pas changé; et de là l'idée première d'*identité* de la substance: en second lieu, sur ce que, d'après des observations qu'on a faites, en quelque sorte à son insu, l'on sent confusément qu'il possède des propriétés communes à tous les corps, et peut-être aussi qu'il en est, parmi ces dernières, que le corps ne pourrait perdre sans cesser d'exister. On ne fait guère attention cependant, que lorsqu'un corps perd l'une de ses propriétés ou manières d'être, ce qui reste d'intelligible n'est toujours pour nous qu'une collection de propriétés, car nous appelons ainsi tous les caractères par lesquels un corps nous révèle son existence et peut être imaginé ou conçu; et que, s'il venait à les perdre toutes jusqu'à la dernière, il ne resterait rien de réel, rien du moins dont nous pussions avoir la moindre idée. Il en est de même de la substance de l'âme, qui ne se conçoit pas privée de toutes ses propriétés ou facultés. Mais on n'y fait pas attention, bien qu'on le sente peut-être confusément.

Quoi qu'il en soit, la substance en général, d'après l'idée, vraie ou fausse, distincte ou confuse, claire ou obscure, que nous en avons, se distingue de ses accidents, je veux dire de ses propriétés accidentelles, qui n'en sont, en quelque manière, que des formes extérieures, par deux grands caractères : le premier, c'est qu'il n'est pas une de ces formes, ou propriétés, sans laquelle elle ne puisse subsister, comme l'expérience nous l'apprend directement, au lieu qu'aucune d'elles ne peut exister par elle-même, ce qui se conçoit facilement d'après l'idée que nous nous en formons : le deuxième, c'est que ces propriétés sont variables, au lieu que la substance est identique, toujours la même au fond.

Or une collection de propriétés, si l'on y comprend des qualités accidentelles, peut varier à l'infini, et, par conséquent, n'est point identique. Donc cette définition ne cadre point avec l'idée que nous avons de la substance.

Mais il n'en serait pas ainsi d'un assemblage de propriétés essentielles, telles que l'étendue et l'impénétrabilité ; car nous trouvons dans celles-ci les deux caractères qui distinguent, pour nous, la substance de ses accidents.

En effet : d'une part, aucune propriété corporelle, sans exception, ne saurait ni exister, ni se concevoir sans l'étendue impénétrable, ou, plus simplement, sans l'impénétrabilité, qui suppose nécessairement l'étendue; tandis qu'il n'en est aucune sans laquelle l'impénétrabilité ne puisse subsister : et, d'une autre part, elles sont toutes également périssables,

changeantes, susceptibles de plus et de moins; au lieu que l'impénétrabilité est invariable, identique, absolue, existant dans tous les corps, et au même degré, aussi grande dans l'atome que dans une masse considérable supposée même d'une densité absolue.

Ainsi, la substance des corps, ou la matière en général, paraît n'être rien de plus que l'étendue impénétrable.

Or, non-seulement l'impénétrabilité peut agir sur nos sens, mais, en dernière analyse, les corps n'agissent sur nous que par leur impénétrabilité : et quant à l'étendue, soit abstraite ou jointe à l'impénétrabilité, nous ne pouvons en avoir l'idée que par le mouvement de la matière, par le toucher en mouvement, par le mouvement des mains ou celui des yeux, reproduit ensuite par la pensée.

D'où il suit que, si la substance d'un corps consiste, soit indistinctement dans toutes ses propriétés réunies, ce que je ne puis admettre, soit seulement dans ses propriétés essentielles, ce qui serait conforme à mon opinion, c'est de l'expérience que nous vient l'idée, la notion de substance matérielle ; bien que cette connaissance, comme toute autre, suppose l'action de nos facultés, qui peut seule d'ailleurs, en nous représentant l'impénétrabilité comme une *propriété* absolue, invariable, commune à tous les corps, nous montrer la différence qui existe entre la substance et ses accidents.

Il y a lieu de croire que la substance de l'âme ne consiste aussi que dans ses propriétés essentielles; et, en tout cas, nous ne pourrions connaître la nature

de cette substance, ou en avoir l'idée, qu'après avoir réfléchi sur nos propres facultés, ou avoir observé les phénomènes variables et transitoires qui se passent en nous : donc cette idée n'est point innée.

Reste la troisième manière de voir, qui est de supposer quelque autre chose encore au delà des propriétés essentielles, quelque chose d'insaisissable, qui ne touche point les sens, qu'on ne saurait imaginer, ni même concevoir, et qui soit le soutien, le sujet de ces propriétés essentielles et fondamentales, l'être auquel elles se rapportent. C'est là, suivant plusieurs philosophes, ce qui constitue véritablement la substance. D'où la possibilité que la substance de l'âme ne diffère point de celle des corps.

Mais, pour ne parler que de cette dernière; d'une part, il n'est pas prouvé que l'étendue impénétrable ne saurait exister sans cette substance, ou ce que l'on nomme ainsi, comme il est prouvé, ou plutôt évident par soi-même, que le mouvement, par exemple, ne peut pas exister sans l'étendue impénétrable, qui constitue la matière; et, d'une autre part, si cette propriété essentielle ne peut réellement pas exister sans ce quelque chose que l'on nomme substance, il semble que, réciproquement, ce quelque chose ne saurait exister, ou du moins se concevoir, sans cette propriété essentielle (ou toute autre), en sorte que celle-ci pourrait être à son tour considérée comme le sujet, le soutien de la substance. Les mots impénétrabilité et matérialité étant synonymes, la question est de savoir s'il y a une différence réelle entre la matérialité et la matière, et si

la matière, tout en agissant sur nos sens en vertu de sa matérialité, est par elle-même une chose qui ne touche point les sens.

Admettons qu'en effet tous les hommes croient, ou s'imaginent, qu'au delà de l'étendue et de l'impénétrabilité (ou, en un mot, de la matérialité) il y a quelque chose de très-réel, qui constitue la substance des corps (ou la matière); je dis que, quand même cette supposition serait fondée, serait vraie, elle n'en serait pas moins un préjugé, ou, en quelque sorte, un corollaire, une extension, même abusive (car on assimile ici les propriétés essentielles aux propriétés accidentelles), du préjugé dont nous avons parlé plus haut, et, comme lui, fondé sur l'expérience, à savoir, sur ce fait, que quand un corps perd quelqu'une de ses formes extérieures, il ne cesse pas pour cela d'être le même corps, ce qui dans un sens est très-vrai d'ailleurs. L'abus consiste ici à comprendre parmi les accidents, ou les formes extérieures, les propriétés essentielles elles-mêmes: mais c'est ce que chacun fait à son insu.

Je vais plus loin, et je suppose qu'en vertu d'un principe inné, nous concevions très-clairement que toute propriété, même essentielle, implique nécessairement un sujet, qui, par lui-même, ne tombe point sous les sens. Eh bien! il s'ensuivra seulement que nous sommes doués de la *faculté* de concevoir cela; car c'est en quoi consisterait ce principe: mais il ne s'ensuivra pas que nous concevions la chose elle-même, que nous ayons une idée de ce sujet, de cette substance; et la vérité est que nous n'en avons au-

cune notion, ni innée ni acquise. Ceux qui pensent la concevoir se laissent probablement tromper par quelque comparaison qu'ils font à leur insu, comme, par exemple, que la substance est à ses propriétés essentielles ce qu'une boule de cire est à sa forme sphérique ; comparaison fausse, et qui, d'ailleurs, ne fait pas connaître la substance elle-même.

Nous n'avons aussi aucune idée de la substance de l'âme, ou de nous-mêmes, en tant que nous nous abstrayons de nos propres facultés. Nous ne savons même pas positivement quelle est, parmi toutes ces facultés, celle que l'on doit regarder comme essentielle (si elles ne le sont pas toutes), et encore moins, si elle est essentielle d'une manière absolue ou si elle ne l'est que relativement aux autres propriétés de l'âme. Nous sentons, nous apercevons en nous des phénomènes de sensibilité et d'intelligence, et nous avons le sentiment intime, ou du moins, nous concevons parfaitement, en vertu d'une *faculté* innée, comme elles le sont toutes, que ces phénomènes appartiennent au même être, qui est *nous,* et que cet être n'est pas, ne peut pas être un simple phénomène, c'est-à-dire une sensation, une idée ou un sentiment ; puisque nous nous sentons exister indépendamment de quelque phénomène particulier que ce puisse être, bien que ce soit par ces phénomènes que nous nous sentons exister, et que sans eux, nous n'aurions pas la moindre idée du *moi* comme chose identique.

Mais concevoir qu'une chose existe, et que cette chose, quelle qu'elle soit, ne peut pas être de telle

ou telle nature, ce n'est pas concevoir ce qu'elle est, ou de quelle nature elle est. Nous ne saurions dire, par conséquent, si l'âme consiste ou dans telle propriété essentielle et fondamentale, ou dans telle autre chose différente de cette propriété. Si nous avions une idée de la substance de l'âme, et que cette idée fût innée, on n'agiterait point la question de savoir si cette substance est matérielle ou non : des philosophes ne soutiendraient pas que la véritable substance de l'âme, ou des facultés intellectuelles, c'est le cerveau, c'est le corps, c'est l'étendue impénétrable ; tandis que d'autres prétendent que la véritable substance des corps, c'est quelque chose d'immatériel, ou qui ne tombe point sous les sens.

Quant à l'*espace* et au *temps*, que les uns regardent comme des êtres réels, d'autres comme des attributs de Dieu, d'autres comme de simples relations entre les choses, mais dont il est plus facile de concevoir l'existence que la nature, c'est encore l'expérience qui nous donne, indirectement, la notion, quelle qu'elle soit, de ces êtres métaphysiques, ou des seuls caractères que nous puissions leur reconnaître, et qui sont, l'étendue, pour l'espace, et la durée, pour le temps. Car, tandis que nos sens aperçoivent les êtres réels et les changements successifs qu'ils éprouvent, l'entendement conçoit l'espace et le temps, qui ne sont, pour nous, que l'étendue et la durée considérées dans l'abstrait, c'est-à-dire indépendamment et en dehors des êtres étendus et des événements durables. Il suffit, pour avoir l'idée de l'espace, telle qu'il nous est donné de la

concevoir, d'envisager des corps qui ne se touchent pas immédiatement, de porter son attention sur les intervalles plus ou moins considérables qui les séparent, de parcourir ces intervalles des yeux ou par la pensée, de voir des corps en mouvement, qui se rapprochent ou s'éloignent les uns des autres ; toutes choses qui ne sauraient nous être données *à priori*. Nous aurons l'idée du temps, en considérant des faits qui se succèdent, mais non pas immédiatement ; car le temps n'est pas autre chose, comme l'a dit le sage Locke, que cette espèce de distance qui sépare deux faits successifs ; distance plus ou moins grande, comme celle qui sépare le commencement et la fin, ou les deux extrémités de chaque événement, laquelle constitue sa durée. Imaginez un mouvement instantané dans tous les sens, et plus ou moins grand ; vous aurez l'idée de l'espace, ou, plus généralement, de l'étendue : imaginez un repos plus ou moins prolongé ; vous aurez l'idée du temps, ou, plus généralement, de la durée.

Ces idées, tant parce que nous pouvons les acquérir par la considération des choses extérieures et l'exercice de nos facultés, que parce qu'elles sont plus ou moins vagues ou confuses, ne sauraient exister en nous *à priori*, ne sauraient être innées, si ce n'est virtuellement, comme toutes les autres idées simples ; et nous avons vu qu'il en était de même de celles de cause et de substance.

A plus forte raison, les jugements qui les contiennent ne sont-ils pas des jugements *à priori*.

Car, en supposant même que ces idées soient

innées, on ne pourrait pas encore conclure de là, que ces jugements sont *à priori* : du moins ne voit-on pas clairement ce qui lierait ici le principe à la conséquence ; d'autant plus qu'il est très-facile de concevoir comment un rapport perçu et affirmé pourrait ne pas être vrai, quoique l'un des termes de ce rapport fût l'une ou l'autre de ces notions.

II. Ainsi, tout me paraît faux, ou du moins très-hasardé, dans le passage suivant, qui résume ce qu'il y a de plus essentiel dans la doctrine de Kant. « Ce n'est pas, dit-il, l'expérience qui introduit dans l'intelligence les notions de cause, de substance, de temps, d'espace, etc. ; ce sont là des notions *à priori*. Les jugements qui les contiennent, tels que ceux-ci, tout ce qui arrive a une cause ; toute qualité suppose un sujet ; tout événement suppose le temps, tout corps, l'espace, etc., sont donc des jugements *à priori*. »

Kant veut aussi que ces jugements, par cela seul qu'ils sont *à priori*, ou qu'ils contiennent des notions *à priori*, expriment des vérités nécessaires ; tandis que les jugements *à posteriori* ne sont jamais que de vérité contingente.

Il y a deux sortes de vérités qu'il regarde comme nécessaires. Les unes, que je reconnais pour telles, sont des propositions évidentes par elles-mêmes, des jugements fondés sur le principe de contradiction : mais ces vérités, ou ces propositions, qui n'existent pas toutes faites dans l'entendement, ne sont que des applications actuelles de ce même principe, qui

seul est inné, non sous forme d'idée, de notion, de connaissance, mais comme propriété, ou comme élément de la faculté même de juger, de discerner le vrai du faux : car comment aurions-nous cette faculté, si nous pouvions ne pas rejeter comme faux ce qui est contradictoire, et ne pas admettre comme nécessairement vrai ce dont le contraire implique contradiction? La raison n'a pas besoin de s'appuyer sur des idées toutes faites ; elle juge, elle conçoit par elle-même, parce que telle est sa nature ; et c'est cela même qu'elle reçoit comme vrai que nous jugeons être tel : nous ne pouvons pas aller au delà.

Quant aux autres vérités que l'on regarde comme également nécessaires, et conséquemment comme innées, mais sans qu'elles soient fondées sur le principe de contradiction, telles que celle-ci : toute qualité suppose un sujet ; d'abord, ce ne sont que des jugements *à posteriori*, selon moi, car je les considère toutes, ou comme des propositions que notre esprit a généralisées, ou comme des préjugés, vrais ou faux, mais dans tous les cas fondés sur l'expérience, ainsi que je l'ai fait voir, en parlant de la cause, de l'espace, du temps, et plus particulièrement de la substance, dont les notions, si nous pouvons dire que nous en avons aucune, nous sont données, directement ou indirectement, par l'expérience sensible.

Toute qualité, et à plus forte raison tout phénomène, suppose un sujet, une substance, un être réel, quelque autre chose enfin que cette qualité, que ce phénomène ; c'est ainsi que l'action et le talent de danser supposent un danseur ; c'est ainsi que le

phénomène de la fusion et la propriété nommée fusibilité, supposent un corps fusible, une substance, une chose quelconque qui n'est pas cette fusibilité ni cette fusion, et sans laquelle cet attribut et ce phénomène ne sauraient exister ni se concevoir. Ainsi nous croyons, nous ne pouvons pas ne pas croire, et nous affirmons en conséquence, que toute qualité suppose une substance à laquelle elle est attachée.

Voilà ce que l'expérience nous apprend d'abord relativement à certaines qualités qui nous sont connues; et jusque-là, du moins, nous sommes certains de ne nous point tromper : mais avant de bien s'assurer si ce jugement est vrai dans son universalité, et surtout s'il peut s'appliquer aux attributs essentiels comme aux propriétés accidentelles, on généralise peut-être trop cette proposition, et c'est en cela que consiste le préjugé. Nous verrons plus loin que ce préjugé est vrai ou faux suivant l'extension que l'on donne à ce mot qualité.

Il y a d'ailleurs une très-grande différence entre concevoir qu'une chose est, qu'elle ne peut pas ne pas être, ce qui suppose en nous telle ou telle faculté, et concevoir la chose elle-même, ou en avoir l'idée. Or, comme je l'ai prouvé, ou nous n'avons aucune idée, aucune notion de la substance, ni innée ni acquise, et dans ce cas, la raison sur laquelle on se fonde pour soutenir que cette proposition, *toute qualité suppose un sujet*, est un jugement *à priori*, n'existe plus; ou cette notion nous vient de l'expérience, et alors cette même proposition est un jugement *à posteriori*.

Cela n'empêche pas que, renfermé dans certaines limites, il ne soit fondé, comme je le ferai voir ailleurs, sur le principe de contradiction, et que, par cela même, par cela seul, il ne doive être regardé comme une vérité nécessaire.

Ainsi cette proposition : *toute qualité suppose un sujet*, entendue comme elle doit l'être, est, selon Kant, un jugement *à priori* et une vérité nécessaire, quoique non fondé sur le principe de contradiction, et selon moi, un jugement *à posteriori*, et malgré cela une vérité nécessaire, parce qu'il est fondé sur ce principe de contradiction.

Ces deux propositions : tout corps est étendu, tout ce qui existe a une durée (qu'il ne faut pas confondre avec celles-ci : tout événement suppose le temps, tout corps l'espace), sont pareillement, selon moi, des jugements *à posteriori*, dans chacun desquels l'attribut et le sujet nous sont donnés par l'expérience.

On me fera observer que si l'expérience m'apprend que tout ce qui existe a une durée, que tout corps est étendu, ce n'est pas de l'expérience que je sais, avec une parfaite certitude, qu'il en est ainsi nécessairement; et que le principe de contradiction, sur lequel ces jugements sont fondés, n'est pas lui-même fondé sur l'expérience.

Je conviendrai de tout cela. Mais, si ce n'est pas l'expérience qui m'apprend que les corps sont *nécessairement* étendus, qu'il serait *contradictoire* qu'ils ne le fussent pas, ce n'est point l'expérience non plus qui me fait juger, qu'il ne serait pas contradic-

toire que les corps ne fussent pas pesants, puisqu'au contraire l'expérience est ici en opposition avec ce jugement; et l'on n'en conclut pourtant pas que ce jugement est *à priori.* Kant dit positivement que c'est un jugement *à posteriori;* parce que ni le sujet ni l'attribut ne sont des notions *à priori*, et qu'il n'est pas non plus fondé sur un principe *à priori*. Ce qui, du reste, n'est point exact : car tout jugement sans exception est fondé sur la faculté même de juger, qui existe en nous *à priori;* faculté qui, dans toute son extension, dans toutes ses modifications, embrasse celle de discerner le vrai du faux, comme aussi celle de repousser, malgré nous, comme nécessairement faux ce qui nous paraît contradictoire, et d'admettre comme nécessairement vrai ce dont le contraire implique contradiction dans notre esprit.

Il me semble donc qu'en affirmant simplement que les corps sont étendus, sans s'arrêter à l'idée qu'il ne peut pas en être autrement, on fait un jugement *à posteriori*, tout aussi bien que lorsqu'on affirme qu'ils sont pesants; et que le jugement est, sinon *à priori*, du moins indépendant de l'expérience, quand on dit, quand on juge, que les corps ne sont pas nécessairement pesants, tout comme quand on affirme qu'ils sont nécessairement étendus. Remarquez d'ailleurs que cette proposition générale n'est une vérité nécessaire que parce qu'elle est fondée sur une définition, sur la définition du corps : en effet, puisque nous appelons corps l'étendue impénétrable, il serait contradictoire que tout corps ne fût pas étendu.

En laissant à part ces sortes de jugements, je veux dire ceux qui ne sont fondés que sur des définitions, on trouvera sans doute que toutes les propositions générales qui ont besoin d'être confirmées par l'expérience, bien qu'elles puissent être en elles-mêmes des vérités nécessaires, ne sont jamais, pour nous, que des vérités contingentes, ou dont le contraire n'implique pas contradiction dans notre esprit. Cela provient, non-seulement de ce qu'il n'y a pas deux êtres de la même espèce rigoureusement semblables entre eux, et de ce qu'il peut y avoir de la défectuosité dans les instruments dont nous nous servons et dans nos procédés mêmes, mais surtout, de ce que l'expérience, outre qu'elle n'embrasse pas tous les cas possibles, ne nous fait point connaître la raison des choses. Si nous savions *pourquoi* tous les corps *sont pesants*, peut-être impliquerait-il contradiction dans notre esprit qu'ils ne le fussent pas, et verrions-nous dans ce jugement une vérité nécessaire. Et, au contraire, si, ne pouvant pas démontrer telle ou telle proposition de géométrie par des preuves rationnelles, nous avions recours à l'expérience, nous ne pourrions voir dans cette proposition mathématique qu'une vérité contingente. Supposé, qu'ignorant la géométrie, je veuille savoir pourtant quelle est la valeur des trois angles d'un triangle quel qu'il soit. Je commencerai par tracer un triangle sur le papier, puis, me servant d'un rapporteur ou de tout autre instrument, je mesurerai chacun de ses trois angles, et j'ajouterai l'une à l'autre leurs grandeurs numériques. Pour être plus sûr de mon fait, je ré-

péterai cette expérience dix fois, vingt fois, sur le même triangle, ou sur des triangles semblables; et si, dans ces opérations, je trouvais des mesures quelque peu différentes entre elles, j'additionnerais toutes ces quantités et j'en prendrais la *moyenne*, que je pourrais alors considérer comme la véritable mesure que je cherche; et cette moyenne devrait être de 180 degrés, valeur de deux angles droits. En opérant ensuite de la même manière sur des triangles de diverses espèces, si j'obtenais pour tous le même résultat, j'en infèrerais que dans tout triangle, les trois angles pris ensemble sont égaux à deux droits. Mais, outre que je ne puis pas mesurer tous les triangles imaginables, et qu'il peut y avoir ici trois sources d'erreur, savoir, l'imperfection des figures décrites, celle des instruments que j'emploie, et le manque de précision dans mon procédé expérimental, il me restera encore à savoir *pourquoi* les trois angles d'un triangle quelconque équivalent à deux angles droits. La connaissance que j'acquiers de cette façon, n'entraîne donc pas une évidence parfaite, encore moins une nécessité logique : il n'impliquerait pas du tout contradiction dans mon esprit, non-seulement que les trois angles d'un triangle, pris ensemble, fussent plus grands ou plus petits que deux droits, mais encore, que cette mesure ne fût point telle dans toutes les espèces de triangle. Cette proposition mathématique : dans tout triangle les trois angles sont égaux à deux droits, ne sera donc, *pour moi*, que de vérité contingente.

Ce sera tout autre chose si je parviens à connaî-

tre cette vérité par un procédé rationnel. Il est bien vrai qu'ici encore je commence par tracer un triangle quelconque sur le papier ; mais c'est uniquement pour rendre sensibles et fixer mes idées, pour les avoir, si je puis ainsi dire, constamment et toutes ensemble sous les yeux : car, du reste, faisant abstraction de toutes les irrégularités ainsi que de la largeur des lignes qui forment ce triangle, je n'opère réellement que sur des lignes sans largeur et parfaitement droites, qui n'existent, comme telles, que dans mon entendement, ou n'ont qu'une réalité subjective. Et comme je fais pareillement abstraction de la grandeur relative des trois côtés du triangle, ou de la différence qui se trouve entre eux, ainsi qu'entre ses trois angles, ma démonstration, indépendante de ces circonstances, est valable pour tous les triangles et s'applique à tous les cas possibles. Enfin, puisque cette démonstration elle-même me fait connaître la raison pourquoi les trois angles d'un triangle quelconque ne sauraient être ensemble ni plus grands ni plus petits que deux droits, dont la mesure est le demi-cercle, ou 180 degrés, la certitude que j'acquiers par cette démonstration entraîne une nécessité logique et même absolue.

En est-il ainsi du jugement par lequel on affirme que tout changement a une cause ?

Nullement : car cette vérité n'est ni évidente par elle-même comme un axiome de géométrie, ni fondée sur une démonstration, ni même dérivée d'une définition comme on en convient. Quelle différence y a-t-il donc entre cette vérité et celles que nous

tirons de l'expérience, ou que l'on nomme *à posteriori?*

Cette proposition, *tout corps est pesant,* n'est que de vérité contingente, au lieu que celle-ci, *tout changement a une cause,* est, dit-on, de vérité nécessaire; c'est-à-dire, que les corps, quoique pesants, ne le sont pas *nécessairement*, au lieu que tout changement a *nécessairement* une cause, bien qu'il ne fût pas contradictoire qu'il n'en eût point.

Sur quoi cette distinction est-elle fondée? Sur ce que l'idée de pesanteur nous vient de l'expérience, et que, par suite, cette proposition, tout corps est pesant, est un jugement *à posteriori;* tandis que l'idée de cause est innée, que c'est une notion *à priori*, comme le jugement qui la renferme. Et pourquoi cette notion est-elle innée? C'est parce que l'expérience sensible ne donne directement que des phénomènes qui se succèdent.

Mais je voudrais bien savoir si, quand nous voyons *tomber* un corps, ou quand il *pèse* sur nous, l'expérience sensible peut directement nous donner autre chose que des phénomènes qui coexistent ou qui se succèdent, et si cela suffit pour nous donner l'idée de pesanteur; si c'est l'expérience sensible qui nous fait distinguer la pesanteur elle-même de la sensation qu'un corps produit sur nous en vertu de cette force; et enfin, si c'est l'expérience seule qui nous apprend que dans un corps pesant il y a un sujet et un attribut, et quel est le sujet, quel est l'attribut.

Nous ne *voyons* pas plus la pesanteur, cette cause particulière de la chute des graves, que la cause en

général, et nous *concevons* l'une tout aussi bien que l'autre, ou, pour dire plus vrai, nous ne concevons pas mieux l'une que l'autre. Comme, après cela, nous pouvons nous représenter l'étendue impénétrable sans la pesanteur, ou ses effets, et non la pesanteur sans l'étendue impénétrable, nous concevons très-bien, nous jugeons, que c'est cette dernière propriété qui constitue le sujet, et l'autre qui est l'attribut: et puisque nous concevons, ou croyons concevoir, que le sujet pourrait exister sans l'attribut, nous en concluons qu'il ne serait point contradictoire qu'un corps ne fût pas pesant, etc. Ces conceptions, ces jugements, ces conclusions, ne nous viennent point de l'expérience; ils dérivent de principes *à priori,* qui sont nos facultés intellectuelles.

Mais cela n'empêche pas que sans l'expérience, nous ne saurions point que les corps sont pesants, ni ce que c'est que la pesanteur; comme sans l'expérience, quoi qu'en dise Kant, nous n'aurions aucune idée de cause efficiente, de substance, etc., et nous ignorerions qu'un phénomène a une cause, qu'une propriété accidentelle suppose un sujet, etc.

J'ai fait voir ailleurs que, par exemple, ces deux propositions particulières, tel corps que je soulève actuellement est pesant, telle partie de ce corps est plus petite que le corps tout entier, sont des jugements fondés, d'une part, sur l'expérience sensible, qui m'a donné les idées de ce corps et de sa pesanteur, de ce tout et de sa partie, et d'une autre part, sur la faculté de comparer et de juger, qui est innée en moi; mais que tous les jugements ultérieurs

que je porterai sur ces choses, tels que ceux-ci : *tous les corps sont pesants ; une partie quelconque d'un tout n'est pas aussi grande, ou est plus petite que le tout ; les corps ne sont cependant pas* nécessairement *pesants, quand même l'expérience prouverait qu'ils le sont tous ; la partie est* nécessairement *plus petite que le tout ;* ne seront que des conceptions de mon esprit, résultats de l'action de mes facultés, qui, à la vérité, ne se manifesteraient jamais sans l'expérience dont il s'agit, mais qui devanceront, ou pourront devancer toute expérience ultérieure ; car, soit que je puisse ou ne puisse pas, soit que je doive ou non consulter l'expérience, pour confirmer ces jugements, il n'en est pas moins certain que dans tous les cas ces jugements eux-mêmes en sont indépendants, quoique jamais je ne pusse les former sans une première expérience : et qu'enfin, quelque différents qu'ils soient dans leur nature, ils ont exactement la même origine.

Ainsi, tous nos jugements étant également fondés et sur l'expérience et sur des principes innés, c'est-à-dire sur des facultés naturelles, il s'ensuit que, dans un sens, ils sont tous *à posteriori,* dans un autre, tous sont *à priori.* Cette distinction entre les jugements *à priori* et *à posteriori* me paraît donc tout à fait chimérique. Il en est de nos jugements comme de nos idées, qui, existant toutes en puissance dans les propriétés ou facultés de l'âme, mais toutes supposant des causes efficientes en dehors de ces propriétés, toutes indistinctement sont innées d'une manière, et d'une autre sont acquises.

§ 3.

I. Kant distingue, comme je l'ai dit, deux sortes de jugements : les uns *analytiques,* qui sont tous, selon lui, des jugements *à priori,* et qui se réduisent à affirmer le même du même, en vertu du principe de contradiction, comme quand on dit que tout corps est étendu : les autres *synthétiques,* qui sont ou *à priori* ou *à posteriori,* et dans lesquels on affirme du sujet un attribut qui ne s'y trouve pas logiquement et nécessairement renfermé, en sorte qu'il ne suffirait pas ici, pour avoir l'attribut, d'analyser le sujet, et qu'il ne serait pas contradictoire que le sujet n'eût pas un tel attribut : c'est ainsi que ces deux propositions, tout changement a une cause, tout corps est pesant, sont deux jugements synthétiques, le premier *à priori,* le deuxième *à posteriori.*

Kant, dont la doctrine est en tous points diamétralement opposée à celle des sensualistes, veut que toutes nos connaissances sans exception soient fondées sur des jugements synthétiques ; à savoir : les sciences d'observation, sur des jugements synthétiques *à posteriori;* et les sciences théorétiques, telles que les mathématiques et la métaphysique, sur des jugements synthétiques *à priori.*

Nous avons déjà vu, que la distinction qu'il met entre les jugements *à priori* et les jugements *à posteriori* est imaginaire, et que les raisons sur lesquelles il l'établit sont fausses. Celle qu'il reconnaît entre les jugements analytiques et les jugements synthéti-

ques paraît plus réelle et plus vraie. Mais il s'agit de savoir si tous les jugements qu'il considère comme synthétiques sont tels en effet, ou si les raisons sur lesquelles il s'appuie sont bien solides. Il ne m'appartient guère et je n'entreprendrai point de décider cette question. Je me bornerai à faire quelques observations et remarques, en priant le lecteur de ne les considérer, sous quelque forme que je les présente, que comme de simples doutes, et de ne pas y attacher plus d'importance que je n'y en mets moi-même.

Kant regarde comme des jugements synthétiques les propositions suivantes : tout ce qui arrive a une cause; tout phénomène, toute qualité suppose un sujet; tout événement suppose le temps, tout corps l'espace : « Car, dit-il, le second terme du rapport que ces jugements expriment n'est nullement renfermé dans le premier; le temps n'est pas renfermé dans l'événement, ni l'espace dans le corps, ni le sujet dans la qualité, ni la cause dans le fait qui commence à paraître. »

Et comme, selon lui, ce n'est pas l'expérience qui introduit dans l'intelligence les notions de cause, de substance, de temps et d'espace, et que ce sont là des notions *à priori*, les jugements qui les contiennent sont des jugements synthétiques *à priori*.

Enfin, par cette raison encore, quoique ces jugements ne soient pas fondés sur le principe de contradiction, puisque ce ne sont pas des jugements analytiques, ils énoncent néanmoins des vérités universelles et nécessaires.

Or, en premier lieu, il m'est impossible de regarder une vérité comme *nécessaire,* lorsque la supposition contraire n'aurait rien de contradictoire ; et, par cela même, toute vérité nécessaire est, à ce qu'il me semble, exprimée par un jugement analytique.

Mais examinons en particulier chacune des propositions ci-dessus, et voyons si elles pourraient être tout à la fois des jugements synthétiques et des vérités nécessaires.

Puisqu'il ne suffit pas d'analyser le corps pour avoir l'espace, dont l'idée n'est pas logiquement et nécessairement renfermée dans celle de corps, ou de matière, et qu'en effet l'on définit celle-ci par l'étendue, mais non par l'espace, il faudrait du moins, pour pouvoir affirmer, ou juger, que *tout corps suppose l'espace,* et qu'il en est ainsi *nécessairement,* savoir ce que c'est que l'espace ; et nous l'ignorons. En sorte que c'est à peine si cette proposition mérite le nom de jugement.

Selon Descartes, l'espace est un corps ; c'est l'espace lui-même qui constitue la matière, quoique dans certaines circonstances, il ne soit ni visible, ni palpable, ni résistant. D'où il suivrait que cette proposition, *tout corps suppose l'espace,* ne serait, bien évidemment, qu'un jugement analytique, qui consisterait à affirmer le même du même, en vertu du principe de contradiction, les deux termes du rapport étant rigoureusement identiques.

Leibnitz soutenait qu'il n'y a point de vide dans la nature, que tout est plein, sans toutefois confon-

dre, comme Descartes, l'espace avec la matière; il les distinguait comme deux choses contenues l'une dans l'autre. Mais, quoiqu'il y ait une différence bien réelle entre l'impénétrabilité, considérée comme force de résistance, et l'espace dans lequel cette force existe, il n'y en a peut être aucune entre cet espace et l'étendue que suppose cette force; il semble que c'est l'espace même qu'occupe cette force qui constitue son étendue, surtout dans le système de Leibnitz, qui d'un côté ne veut point de vide, et de l'autre prétend que les corps sont formés de monades sans étendue : auquel cas il serait très-vrai que tout corps suppose l'espace, puisque tout corps est étendu : mais ce ne serait encore là qu'un jugement analytique.

Se représente-t-on l'espace comme un vide étendu, avec lequel coïnciderait l'étendue impénétrable, ou la matière? Comment faut-il entendre que la matière, ou le plein, suppose nécessairement le vide, et que sans ce vide la matière ne pourrait pas exister? N'est-ce pas là une proposition frivole? Ce vide pourrait-il ou exister ou n'exister pas? Là où il y a du vide, il n'y a point de matière; là où il y a de la matière, il n'y a point de vide : ainsi ces deux choses semblent s'exclure mutuellement : comment donc l'existence de l'une suppose-t-elle celle de l'autre? comment la matière ne pourrait-elle pas exister, si ce vide, qui n'est rien, n'existait pas, c'est-à-dire s'il n'y avait point de vide?

Condillac disait que l'espace, ou le vide, pourrait bien n'être qu'une abstraction de l'esprit, qui con-

sisterait à considérer l'étendue des corps, indépendamment de l'impénétrabilité et de toute qualité sensible. Cela ne se peut guère; car le mouvement ne se conçoit pas sans le vide. Mais cette opinion, qui ne pourrait s'accorder qu'avec l'hypothèse de Descartes et celle de Leibnitz; cette opinion, dis-je, jointe à toutes les autres, prouve du moins que la proposition, ou le jugement dont il s'agit, n'est pas une vérité universelle, ni, à plus forte raison, nécessaire.

On a envisagé l'espace de bien d'autres manières encore : mais je crois en avoir assez dit pour prouver que si le corps suppose l'espace (ce qui au fond, je crois, ne signifie rien), nous ne pouvons pas affirmer, ou juger, qu'il en est ainsi *nécessairement* : à moins que l'on n'entende par espace l'étendue en général, auquel cas le jugement ne serait plus synthétique, mais analytique, ou fondé sur le principe de contradiction. De toute manière, ces opinions diverses font bien voir que l'idée de l'espace n'est point innée, et que par conséquent, et à plus forte raison, le jugement qui la contient n'existe point en nous *à priori*.

Ce que nous disons de l'espace, on peut le dire du temps; car le temps est à l'espace, ce que la durée est à l'étendue. Nous pouvons bien assurer que tout événement, que tout ce qui existe a une durée; et cette proposition, évidente par elle-même, est un jugement analytique, fondé sur le principe de contradiction, comme celui-ci, tout corps est étendu : car, la durée étant un attribut essentiel de tout ce

qui existe, comme l'étendue est un attribut essentiel des corps, l'idée d'existence entraîne nécessairement celle de durée, qui s'y trouve logiquement renfermée, comme l'idée d'étendue est renfermée dans celle de matière; en sorte qu'il serait contradictoire que l'existence n'eût aucune durée, comme la matière point d'étendue. Mais si nous voulons considérer la durée indépendamment des choses qui durent ou qui existent, nous retombons dans le vague et l'obscurité. On peut faire sur le temps, comme sur l'espace, toutes sortes de conjectures, sans en pouvoir rien affirmer, ne sachant pas ce qu'il est en lui-même, comme être absolu, considéré dans l'abstrait, ou en dehors des êtres existants et des changements successifs qu'ils subissent. Ainsi, cette proposition, tout événement suppose le temps, est vraie peut-être; mais elle n'est pas universellement conçue comme nécessairement vraie. Et, en tout cas, ou elle n'est pas une vérité nécessaire, ou elle est un jugement analytique.

Tout phénomène, toute qualité suppose un sujet. Ces deux propositions n'ont pas exactement la même valeur, et nous les examinerons séparément.

Tout phénomène suppose un sujet, une substance; rien n'est plus certain, rien n'est plus vrai : mais cela n'est vrai *nécessairement* qu'aux yeux de ceux qui savent ce que c'est qu'un phénomène, et qui l'ont défini, comme il doit l'être, une modification actuelle de quelque substance, un changement qu'elle subit actuellement : et en effet, si un phénomène est une modification dans la substance, un

changement dans sa manière d'être, il serait contradictoire qu'un phénomène pût exister sans substance. Cette proposition, tout phénomène suppose un sujet, une substance, est donc une vérité nécessaire; mais aussi n'est-elle, à mes yeux, qu'un jugement analytique.

Toute qualité, dites-vous, suppose pareillement un sujet, qui lui sert de soutien. Il faut ici distinguer. Si sous le nom de qualités vous comprenez aussi les propriétés essentielles qui constituent la nature de la substance, et suivant plusieurs philosophes, la substance elle-même, il n'est pas évident que *toute* qualité suppose un sujet, ou quelque autre chose que cette qualité, et il s'en faut que ce soit là une vérité nécessaire. C'est tout simplement un préjugé, comme je l'ai fait voir, et très-probablement un faux préjugé.

Si par ce mot qualités on ne veut désigner que des propriétés accidentelles, il est évident, pour peu qu'on y réfléchisse, que toute qualité suppose un sujet. Mais bien loin que ce soit là une vérité universelle et nécessaire, existant en nous *à priori*, ce n'est encore qu'un préjugé, c'est-à-dire un jugement précipité qui a devancé, non l'expérience, mais la réflexion. Pour pouvoir dire avec certitude et connaissance de cause si toute propriété accidentelle suppose *nécessairement* un sujet, une substance, et si toutefois cette proposition est, comme on le prétend, un jugement synthétique; en d'autres termes, s'il est vrai que l'idée de substance n'est pas renfermée dans celle de qualité, ou d'accident, il

faut bien examiner d'abord ce que c'est qu'une propriété accidentelle, ou comment on se la représente, en laissant d'ailleurs de côté ce que l'on nomme les qualités sensibles des corps, telles que les couleurs et les saveurs, qui, en dernière analyse, ne sont que des phénomènes de la sensibilité et n'existent point dans les corps. Il s'agit donc de savoir si l'esprit peut se représenter, par exemple, la porosité, la pesanteur, la liquidité, sans substance corporelle, sans corps pesant, poreux ou liquide; s'il peut abstraire ces qualités, ou généraliser l'idée d'accident, sans en même temps généraliser l'idée de substance. Or il me semble que cela est tout à fait impossible : d'après quoi, il me paraît évident que l'idée de substance est renfermée dans l'idée de qualité, comme celle de chanteur est renfermée dans l'idée de basse-taille ; c'est-à-dire qu'il est impossible de se représenter la deuxième sans la première, et qu'ainsi, en affirmant que toute qualité suppose un sujet, on ne fait encore qu'affirmer le même du même, en vertu du principe de contradiction, en un mot, on fait un jugement analytique. Ce jugement, pour ceux qui réfléchissent, est donc analytique, et par cela même, par cela seul, exprime une vérité nécessaire. Car une qualité, une propriété accidentelle n'étant, pour eux, qu'une forme, une manière d'être qu'il serait impossible de concevoir, ou de se représenter sans la substance qui en est revêtue, il serait contradictoire qu'une qualité ne supposât pas un sujet; donc elle en suppose un nécessairement.

Mais nous voici arrivés à un véritable jugement

synthétique : tout changement, tout phénomène a une cause. Il en est de même de celui-ci : tout corps est pesant. Ces jugements sont synthétiques, parce qu'on ne définit pas le corps par la pesanteur, ni le changement par la cause; et que, si la pesanteur ne se conçoit pas sans la substance corporelle, ni la cause sans un changement quelconque, cela n'est point réciproque, c'est-à-dire, que l'idée de pesanteur n'est pas renfermée dans celle de corps, ni l'idée de cause dans celle de changement, ou de phénomène, lequel peut être défini, *une modification de substance*. En sorte qu'il ne serait point contradictoire qu'un corps ne fût pas pesant, ou qu'une modification de substance, un changement n'eût point de cause.

Pourquoi donc, tandis que cette proposition, *tout corps est pesant*, est, à juste titre, regardée comme n'étant que de vérité contingente, veut-on que cette autre proposition, *tout changement a une cause*, soit de vérité nécessaire?

C'est que celle-ci, dit-on, n'est point fondée sur l'expérience. « L'expérience peut bien nous apprendre qu'un changement a une cause; mais l'expérience ne nous apprend pas qu'il en est ainsi nécessairement. »

Non, en vérité, ni l'expérience, ni rien au monde ne nous apprend cela. Comment donc savons-nous que tout changement suppose *nécessairement* une cause? C'est, dit-on, que l'idée de cause est une notion *à priori*, une idée innée.

Mais quand cela serait, comment résulterait-il de

là, non-seulement que tout changement a une cause, mais qu'il en a une nécessairement ?

D'ailleurs, si l'expérience, de l'aveu même de Kant, peut nous apprendre qu'un changement a une cause, de même qu'elle nous apprend qu'un corps est pesant, comment l'idée de cause ne peut-elle pas nous être donnée par l'expérience ? Ces assertions ne sont-elles pas contradictoires ? Et si la notion de cause nous vient de l'expérience, ne fait-on pas une pétition de principe en soutenant que le jugement qui la contient est une vérité nécessaire et *à priori ?*

En tout cas, il serait facile de démontrer directement, en s'appuyant sur des observations concluantes, que cette proposition, tout changement suppose une cause efficiente, n'est point admise *universellement* comme une vérité *nécessaire*, d'où l'on peut conclure qu'elle ne l'est point, et qu'ainsi, elle ne diffère point, sous ce rapport, de cette autre proposition, tout corps est pesant.

Le vulgaire voit chaque jour des changements sans soupçonner qu'ils aient une cause, sans comprendre même qu'ils puissent en avoir une : et bien des philosophes sont dans ce cas, puisqu'ils soutiennent qu'il y a des idées innées, et des volitions qui ont en elles leur point de départ, ce qui est en effet admettre des phénomènes sans cause ; tandis que, d'un autre côté, ils donnent une cause efficiente aux substances comme aux phénomènes, et font voir par là qu'ils n'ont de la cause proprement dite qu'une notion fausse, laquelle, par conséquent, ne peut pas être innée.

Tout cela ne m'empêche pas d'être persuadé, qu'il n'existe un très-grand nombre de vérités nécessaires, et par là même universelles, sur lesquelles on ne disputera jamais, comme, par exemple, que tout triangle a trois côtés. Mais les jugements qui expriment de telles vérités sont tous, me semble-t-il, des jugements analytiques, fondés sur le principe de contradiction. Ainsi, l'on peut très-bien soutenir que le rapport de causalité n'est que de vérité contingente, sans rejeter pour cela les mathématiques pures et les autres sciences théorétiques, qui, selon Kant, sont toutes fondées sur des jugements synthétiques *à priori*.

Voilà ce qu'aurait pu répondre le célèbre Hume à l'observation suivante. « Kant remarque, dit M. Cousin, que si Hume, au lieu de s'en tenir au principe de causalité, eût examiné tous les autres principes nécessaires, tous les jugements synthétiques *à priori*, il aurait peut-être reculé devant les conséquences rigoureuses de son opinion. En effet, si Hume rejette la notion de nécessité impliquée dans le principe de causalité, il aurait dû la rejeter aussi des autres principes qui la renferment également, il aurait dû rejeter tout jugement synthétique *à priori*, c'est-à-dire les mathématiques pures et la haute physique, conséquence extrême, qui peut-être aurait retenu cet excellent esprit sur la pente du scepticisme.»

Je suis charmé de penser comme cet excellent esprit, tout en regrettant de n'être point d'accord avec l'illustre Kant, et avec M. Cousin, qui voit de la même manière que lui.

Bien que la notion de cause, selon moi, ne soit point innée, et que le *premier* phénomène qui se présentera, sans sa cause, ne suffira pas pour suggérer cette idée, l'homme n'en est pas moins porté, comme par instinct, à demander ou rechercher, non la cause des phénomènes, mais plus généralement la raison de tout ce qu'il voit, et surtout de ce qui l'étonne, de ce qu'il n'avait pas vu encore, et même de la cessation de ce qu'il avait l'habitude de voir et qu'il ne voit plus.

Cela est fondé tout à la fois sur un principe inné et sur l'expérience, c'est-à-dire, d'une part, sur la curiosité, qui est un attribut, ou si je puis m'exprimer ainsi, un instinct de la raison; et de l'autre, sur ce qu'il est à peine né, qu'il agit, bon gré mal gré, ou que la nature agit en lui, par certains *motifs;* que toutes ses actions, soit involontaires ou volontaires, soit spontanées ou réfléchies, sont motivées, ou ont une *cause* dont il a bientôt l'idée confuse. Le mot *pourquoi* est un des premiers qu'il ait entendus et dont il fasse usage. Remarquez cependant qu'il ne fera aucune question relativement aux choses qui se passent journellement sous ses yeux, quoiqu'il n'en sache pas la raison; tandis que si tel phénomène, pour la première fois, cesse de se manifester, il demandera aussitôt pourquoi. Il faudra alors lui apprendre comment ce phénomène avait une cause, et comment, cette cause n'existant plus, ce phénomène a par là cessé d'exister.

Cette curiosité, cet attribut de l'âme est toutefois, comme les autres attributs, très-inégalement par-

tagé entre les hommes ; et tandis que les uns ne demanderont la raison de rien, d'autres voudront savoir la raison de tout ce qui existe, substances, propriétés, phénomènes, rapports ; ils demanderont non-seulement pourquoi telle chose est, mais encore pourquoi elle est de telle manière plutôt que de toute autre.

Ceux-ci, selon toute apparence, deviendront un jour philosophes, s'ils ne le sont déjà : et alors, ils iront peut-être jusqu'à se demander quelle est la raison de l'existence de Dieu, question à laquelle il n'y a rien à répondre. Ils pourront rechercher la raison de l'existence du monde ; et, quoique cette question soit également insoluble, rien du moins ne les empêchera de faire à cet égard quelque conjecture : par exemple, ils supposeront que le monde a été créé par Dieu, en comparant peut-être la création à une cause efficiente, et l'univers à un phénomène : mais, s'ils ont le jugement sain, et qu'ils se soient fait une idée exacte de la cause efficiente, ou productrice, ils ne confondront pas les termes de cette comparaison, et se garderont bien de dire, comme le font ceux qui prétendent que la notion de cause est innée, et qui néanmoins en ont une idée si fausse, que l'univers *doit* avoir une cause, et que, *par conséquent,* il a été *créé.*

Quoi qu'il en soit, en jugeant des phénomènes dont les causes sont ou inconnues ou occultes, d'après ceux qu'ils voient avec leurs causes, ils penseront que tout phénomène a la raison de son existence dans une cause productrice, ou efficiente, et qu'ainsi, tout

phénomène, tout changement, toute modification de substance, implique une cause efficiente, ou productrice : de même que la cessation d'un phénomène a sa raison dans l'anéantissement ou la disparition de sa cause.

Il est certain, de toute manière, que nous sommes, en général, bien persuadés, qu'il n'y a point de phénomène sans cause. Mais on veut que ce soit là une vérité nécessaire, et un jugement synthétique *à priori;* parce qu'il est, dit-on, fondé, non sur le principe de contradiction comme les jugements analytiques, mais sur un autre principe inné, qui est la notion de cause. Or, d'une part, il est pour moi de la dernière évidence, que la notion de cause nous est donnée indirectement par l'expérience sensible, et de l'autre, j'ai fait voir que la distinction entre les jugements *à priori* et *à posteriori* est purement imaginaire.

II. Maintenant, de ce que l'on nierait qu'il existe des jugements, soit synthétiques, ou même analytiques, *à priori,* c'est-à-dire fondés sur des idées innées, des notions ou des principes *à priori* (autres que nos facultés), s'ensuivrait-il que, par là même, on rejetterait toutes les vérités *nécessaires?*

Il me semble que l'on prend, ou que l'on peut prendre ce mot dans deux acceptions un peu différentes. Pour moi, une vérité *nécessaire* est celle dont le contraire impliquerait contradiction, je n'en reconnais point d'autres. Mais telle chose pourrait impliquer contradiction en soi, ou absolument, sans im-

pliquer contradiction dans mon esprit, et réciproquement. Par exemple, la matière ne peut pas être tout à la fois pénétrable et impénétrable; cela impliquerait contradiction et en soi et dans mon esprit. Supposons qu'elle soit impénétrable et que je la conçoive comme telle : il serait encore contradictoire pour mon esprit comme en soi, ou absolument, que deux corps occupassent en même temps le même et identique espace. Mais si, la matière étant impénétrable, je la conçois comme pénétrable, ou si je la crois telle d'après certaines considérations, je pourrai soutenir que deux corps ne s'excluent pas réciproquement du même lieu; et cette assertion, contradictoire en soi, n'impliquera point contradiction dans mon esprit.

On peut donc distinguer deux sortes de nécessités : l'une absolue, réelle, qui dérive de la nature même des choses, que nous ne connaissons guère; l'autre relative, conditionnelle, logique, qui dépend de la manière de les envisager, de les concevoir, ou des définitions qu'on en donne.

Tout corps est étendu est une vérité nécessaire dans le sens *absolu,* et il serait contradictoire *en soi* qu'il en fût autrement, si, *dans la réalité,* il est impossible qu'un corps existe sans étendue, et à plus forte raison, si c'est l'étendue elle-même qui constitue le corps.

Tout corps est étendu est, en tout cas, une vérité nécessaire dans le sens *relatif,* conditionnel et logique, pour celui qui accepte cette définition, *le corps est une chose étendue,* et à plus forte raison pour ce-

lui qui ne conçoit pas le corps sans l'étendue : c'est une vérité nécessaire en ce qu'elle est une conséquence rigoureuse d'une définition ou d'une conception ; c'est un jugement analytique, en ce qu'il serait contradictoire, pour l'un comme pour l'autre, qu'il y eût des corps sans étendue, ou plus directement, en ce que la notion d'étendue entre nécessairement dans celle de corps.

Mais remarquez bien que plusieurs philosophes ont soutenu, d'une part, qu'il n'y a point de vide dans la nature, et d'une autre, que les corps sont composés de monades, ou de points sans étendue : or, comme nous ne saurions concevoir que des parties sans étendue qui ne laisseraient aucun intervalle entre elles pussent former quelque chose d'étendu, nous devrions admettre, comme une conséquence inévitable de cette doctrine, que l'étendue n'est qu'un phénomène psychologique, produit par les corps extérieurs, mais qui n'a rien dans les corps qui lui ressemble : d'où il suivrait que les corps ne sont réellement pas étendus. D'après quoi il semble qu'en physique, nous ne pouvons recevoir aucune vérité comme nécessaire dans le sens absolu.

Nous savons que les corps sont pesants ; mais nous ignorons comment et pourquoi ils pèsent, et s'ils pourraient cesser de peser, ou plus généralement de s'attirer les uns les autres, sans cesser d'exister ; parce que leur nature intime ne nous est point connue, et que nous ne saurions dire si cette propriété dérive ou non de leur nature : nous ne

pourrions donc pas affirmer que, dans la réalité, les corps ne sont pas nécessairement pesants.

D'un autre côté, comme l'idée de pesanteur n'est pas renfermée dans l'idée que nous avons de l'étendue impénétrable, qui, pour nous, constitue le corps, et qu'ainsi, il n'impliquerait point contradiction dans notre esprit, que les corps ne fussent pas pesants, quoique peut-être cela fût contradictoire en soi, nous ne regardons pas non plus comme une vérité nécessaire dans le sens relatif cette proposition, *tout corps est pesant*, proposition qui n'est ici qu'un jugement synthétique.

Mais cette même proposition deviendrait une vérité nécessaire dans le sens relatif, et un jugement analytique, fondé sur le principe de contradiction, pour celui qui, d'après sa manière de voir, d'envisager les choses, accepterait cette définition du corps, bonne ou mauvaise, *le corps est une substance étendue et pesante*, de manière que, pour lui, d'après la définition même, un corps, en perdant cette dernière propriété, cesserait d'être un corps, sans peut-être cesser pour cela d'exister absolument, sans cesser d'exister comme substance étendue.

Il paraît que Kant lui-même, dans l'un de ses ouvrages, prétend que la matière n'est qu'un *phénomène*, résultant d'une combinaison de forces attractive et répulsive, de manière que, d'après cette conception, l'idée d'attraction entre nécessairement dans celle de matière, de sorte qu'il serait contradictoire qu'un corps pût exister sans cette force, dont la pesanteur n'est qu'une modification. Mais les mé-

taphysiciens ont souvent deux logiques, et le même fait ou le même principe est, pour eux, vrai ou faux, suivant les circonstances.

Si parmi les propriétés par lesquelles je distingue une substance métallique des autres espèces de corps, je comprenais l'élasticité sans aucune restriction, je ne pourrais pas soutenir qu'il ne serait pas contradictoire qu'un métal ne fût pas élastique ; car, comme on pourrait en dire autant de toutes les autres propriétés accidentelles qui constituent l'essence relative de cette espèce de corps, il s'ensuivrait qu'il ne serait pas contradictoire qu'un métal ne fût pas un métal. Ainsi, quoique l'idée d'élasticité ne soit pas renfermée dans celle de corps en général, elle l'est dans celle de métal d'après la définition : d'où il suit que si, admettant cette définition comme bonne, je dis que *tout métal est élastique ;* quoique cela ne soit peut-être pas vrai en soi, je forme un jugement analytique, et j'énonce une vérité nécessaire, dans le sens conditionnel et relatif, une vérité d'une nécessité logique.

Ces deux propositions, *toute cause produit un changement*, et *tout changement a une cause*, sont très-probablement deux vérités d'une nécessité absolue ; car, sans doute, il ne serait pas possible qu'une cause pût exister, comme telle, sans opérer aucun changement, et qu'un changement, un phénomène n'eût point de cause.

En tout cas, et c'est là ce qui importe, ces deux propositions diffèrent entre elles, en ce que la première est un jugement analytique et une vérité né-

cessaire, d'une nécessité logique; au lieu que la deuxième est un jugement synthétique, qui n'est, pour nous, quoi qu'en dise Kant, que de vérité contingente.

En effet, comme l'idée que nous avons de la cause efficiente est celle d'une action, ou de ce qui produit un changement, une modification dans une substance, et qu'on ne peut définir la cause que par le changement, dont l'idée est ainsi renfermée dans celle de cause, il impliquerait contradiction dans notre esprit qu'une cause ne produisît pas un changement quelconque : donc toute cause produit *nécessairement* un changement, une modification, un phénomène.

Mais comme, au contraire, l'idée de cause n'est pas renfermée dans l'idée de changement ; qu'on ne définit pas le changement par la cause, quoique sans doute tout changement ait une cause, il ne serait point contradictoire, pour nous, qu'il n'en eût pas. Ainsi, cette vérité n'est point d'une nécessité logique, elle n'est point nécessaire dans le sens relatif, quoiqu'elle le soit *vraisemblablement* dans le sens absolu. La proposition qui l'exprime n'est donc point un jugement analytique, fondé sur le principe de contradiction : c'est, comme le dit Kant, un jugement synthétique, et par cela même, selon moi, une vérité contingente.

Quelques-uns soutiendront peut-être qu'ils ne conçoivent pas plus un changement sans cause, qu'un corps sans étendue. Eh bien ! supposé qu'ils ne se fassent pas illusion, ce qui me paraît impossible, j'accorderai que, pour eux, la proposition dont il

s'agit sera d'une vérité nécessaire dans le sens relatif : mais il me paraît clair qu'alors ils feront un jugement analytique, tout comme ceux qui, partant de cette définition, bonne ou mauvaise, que le corps est une chose pesante, ou de cette conception, vraie ou fausse, qu'un corps ne saurait exister sans pesanteur, soutiendraient à bon droit que tout corps est *nécessairement* pesant.

Ainsi, tel jugement, qui est synthétique si l'on part de telle définition, devient analytique s'il est fondé sur telle autre définition, ou conception. En tout cas, il me semble que la nécessité ne s'attache qu'aux seuls jugements analytiques, par cela même qu'eux seuls sont fondés sur le principe de contradiction.

Je regarde donc comme fausse cette assertion exagérée ou exclusive, que toutes nos connaissances sont des jugements, ou sont fondées sur des jugements synthétiques, même les vérités mathématiques, ce qu'il nous faut maintenant examiner.

Cette proposition : *dans tout triangle, les trois angles sont égaux à deux droits*, est, dirait Kant, un jugement synthétique, parce que l'idée de cette égalité n'est pas renfermée dans l'idée de triangle, et que l'on peut concevoir un triangle indépendamment de cette propriété mathématique, ou sans y penser, même sans la connaître ; ou penser d'un côté aux trois angles d'un triangle, et de l'autre à deux angles droits, sans apercevoir aucune liaison nécessaire entre ces quantités : on n'affirme pas, dans ce jugement, le même du même, en vertu du principe

de contradiction; car, dirait-il, les deux termes du rapport ne sont point identiques (dans notre conception).

Voyons d'abord, sans nous arrêter aux vues et aux procédés de l'esprit, ce que la proposition renferme en elle-même.

Comme il est très-certain que les trois angles d'un triangle équivalent à deux angles droits, que ces quantités sont égales, et par conséquent identiques (car en fait de nombre je ne vois aucune différence entre l'égalité et l'identité), il est évident que cette vérité est d'une nécessité *absolue*, et qu'il serait contradictoire *en soi* qu'il en fût autrement, ce dont nous avons pour garant la raison universelle; que par conséquent, cette proposition en elle-même, ou si vous l'aimez mieux, au regard de Dieu, est un jugement analytique.

Voyons ce qu'elle est par rapport à vous.

Ou vous savez que les trois angles d'un triangle équivalent à deux droits, ou vous l'ignorez. Dans ce dernier cas, en disant que tout triangle a ses angles égaux à deux droits, vous ne savez pas ce que vous dites, votre jugement n'est ni analytique ni synthétique, votre jugement, ou plutôt votre proposition, n'est pas un jugement; il ne vous est ni permis ni possible de juger; et dès lors, ce ne serait pas merveille qu'un jugement contraire n'impliquât pas contradiction dans votre esprit.

Si cette vérité vous est connue, vous pouvez l'avoir apprise de deux manières : ou parce qu'on vous l'a révélée, ou parce que vous en avez vu ou trouvé

par vous-même la démonstration. Dans le premier cas, vous croyez, vous ne jugez pas ; vous pouvez être persuadé de ce qu'on vous a dit, vous n'en êtes point convaincu ; vous pouvez en avoir une certitude morale, fondée sur la science et la sincérité reconnues de celui qui vous a instruit, vous n'en avez point une certitude métaphysique, ou mathématique ; vous n'en pouvez donc pas juger.

Enfin, si cette proposition vous est rigoureusement et mathématiquement démontrée, elle doit être pour vous l'équivalent d'un axiome, d'une vérité évidente par elle-même, comme chacune des propositions par lesquelles vous avez dû passer pour arriver à celle-là : et dès lors, il impliquerait contradiction dans votre esprit, comme il serait contradictoire en soi, que les trois angles d'un triangle pris ensemble fussent plus grands ou plus petits que deux droits : cette vérité est donc pour vous d'une nécessité logique, comme elle est en soi d'une nécessité absolue. La démonstration qui l'établit est elle-même fondée, comme toutes les démonstrations mathématiques, sur des axiomes, qui sont des vérités nécessaires, et sur des définitions, qui équivalent à des vérités démontrées ou évidentes par elles-mêmes, pour celui qui les a trouvées bonnes, ou acceptées comme telles. Ainsi, quoique la propriété mathématique dont il s'agit n'entre pas plus dans la définition du triangle, que la pesanteur dans la définition du corps, que la cause dans la définition du phénomène, nous ne pourrions pas concevoir le triangle dépouillé de cette propriété ; nous ne

pourrions pas soutenir sans contradiction, dès que cette propriété nous est connue, qu'un triangle pût exister sans elle ; comme nous pouvons concevoir, ou du moins soutenir sans contradiction, qu'un corps pourrait exister sans pesanteur, et un phénomène sans cause. D'où je conclus que la proposition dont il s'agit, pour celui qui en a reçu ou trouvé la démonstration, est un jugement fondé sur le principe de contradiction, conséquemment un jugement analytique, et par suite, une vérité nécessaire. Seulement on peut dire, que ce n'est pas là un jugement analytique immédiat : mais de ce qu'il n'est que médiat, s'ensuit-il qu'il ne soit qu'un jugement synthétique? Une analyse cesse-t-elle d'être une analyse, dès qu'elle ne se fait pas du premier coup, ou sans opération intermédiaire?

Ceci peut s'appliquer aux axiomes de la géométrie, qui peuvent facilement être ramenés à des propositions identiques : par exemple, puisque c'est un axiome, ou une vérité évidente par elle-même, que *deux quantités égales à une troisième sont égales entre elles*, dire que deux quantités sont égales à une troisième, c'est dire en d'autres termes qu'elles sont égales entre elles; et conséquemment l'énoncé de cet axiome revient à celui-ci : deux quantités égales entre elles sont égales entre elles. Ainsi, cet axiome est bien un jugement analytique, quoiqu'il ne soit pas absolument immédiat.

On se trouve encore à peu près dans un cas semblable, quand, par des conséquences rigoureuses tirées de la définition des nombres, on parvient à sa-

voir que sept et cinq font douze. Alors cette proposition, que Kant nous donne comme un jugement synthétique, par la raison qu'il n'y a point identité (apparente et immédiate) entre plusieurs nombres et leur somme, devient, pour celui qui la connaît, un véritable jugement analytique, dont le contraire impliquerait contradiction, et par cela même, *par cela seul* une vérité *nécessaire*, d'une nécessité logique, comme elle est en soi d'une nécessité absolue. Si ce jugement était synthétique, il devrait en être de même de celui-ci : sept et un font huit. Or qu'est-ce que le nombre 8 ? C'est le nombre 7 augmenté d'une unité. On définit donc 8 par 7 + 1. Les deux termes du rapport sont ici évidemment identiques. Il impliquerait donc contradiction dans notre esprit, que sept et un ne fissent pas huit. D'où il suit que cette proposition sept et un font huit, est un jugement analytique, et une vérité nécessaire, d'une nécessité logique. Or la seule différence que je puisse reconnaître entre les deux jugements dont il est ici question, c'est que l'un est immédiat et l'autre médiat.

III. Si l'on voulait soutenir que tout jugement, *sans exception*, est par lui-même synthétique, comme on pourrait le penser en considérant les choses d'une certaine façon, je ne m'y opposerais point ; parce qu'alors, la distinction que l'on établit, sous ce rapport, entre nos jugements n'existant plus, la question serait sans importance, et se réduirait à une dispute de mots, puisqu'elle ne porterait que sur

des manières différentes d'envisager les mêmes choses.

Or, si nous nous plaçons au point de vue de Kant, en nous renfermant strictement dans ses principes, nous verrons en effet que tout jugement est synthétique; car ce qu'il appelle jugements analytiques ne sont que des propositions frivoles, et non de véritables jugements, comme il est facile de le démontrer.

Pour qu'un jugement soit analytique, selon Kant, il faut que les deux termes du rapport soient identiques. Or, pour qu'ils soient rigoureusement identiques, il ne faut, ni aller au delà de la définition de la chose dont on parle, comme sans doute Kant lui-même le pensait, ni rester en deçà, ce dont il ne serait peut-être pas convenu.

Par exemple, quand on dit que tout corps est étendu, il semble bien que l'on forme un jugement analytique, puisqu'il suffit d'analyser le sujet pour avoir l'attribut, et Kant lui-même donne ce jugement comme analytique.

Cependant, si le corps est défini, une substance impénétrable et étendue; en disant que tout corps est étendu (à moins que l'on n'envisage le corps que sous ce point de vue, comme s'il n'avait que ce seul attribut), on reste en deçà de la définition, et il n'y a plus identité entre l'attribut et le sujet : conséquemment, suivant les principes de Kant, pris à la rigueur, ce jugement devrait être synthétique.

Si l'on disait seulement, que le corps est ce qui est impénétrable, ou résistant, on en donnerait une définition incomplète, mais suffisante, parce que l'im-

pénétrabilité ne se conçoit pas sans l'étendue. Il semble donc encore ici y avoir un jugement analytique dans la proposition dont il s'agit. Cependant, comme ce jugement n'est pas immédiat, et que ce n'est plus ici la définition du corps, ou le corps d'après sa définition, que j'analyse, mais ma propre pensée, dans laquelle l'idée d'étendue se trouve liée à celle d'impénétrabilité, bien que d'ailleurs elle ne lui soit point identique, nous n'aurons donc encore, d'après les mêmes principes, dans cette proposition, tout corps est étendu (comme dans celui-ci, tout corps est durable), qu'un jugement synthétique.

Enfin, soit que l'on fasse consister le corps dans la seule étendue, comme l'a fait Descartes, et comme le fait Kant, ou M. Cousin, qui prétend qu'on ne saurait concevoir la notion d'étendue sans celle de corps ; soit que l'on n'envisage le corps que sous le rapport de son étendue, en faisant abstraction de ses autres attributs, et qu'en conséquence on en donne cette définition : le corps est une chose étendue ; la proposition, tout corps est étendu, pourra, seulement alors, dans les principes de Kant, être considérée comme un jugement analytique, parce qu'ici seulement, sans passer les limites de la définition, elle la remplit tout entière, et qu'en conséquence les deux termes sont parfaitement et rigoureusement identiques. Or, où il y a véritablement identité, il ne saurait y avoir en réalité qu'un être unique, qu'une seule chose, en sorte que si, d'après la définition ci-dessus, l'on dit que tout corps est étendu, c'est comme si l'on disait que toute étendue est étendue,

que tout corps est corps ; ce qui n'est, comme je l'ai avancé, qu'une proposition frivole, et non un jugement : car tout jugement suppose deux termes bien distincts, et ici il n'y en a qu'un ; il n'y a que le seul sujet (ou son attribut essentiel) deux fois nommés, ce qui ne permet aucun jugement ; d'autant plus que l'analyse du sujet ne donne que le sujet lui-même, et que cette analyse, si elle-même est possible, ne peut conduire à rien. Ne se contenterait-on pas de sourire au lieu de répondre, à celui qui vous demanderait si tout corps est étendu, après vous avoir dit, qu'il entend par corps l'étendue elle-même ?

Les axiomes de la géométrie n'étant point des jugements analytiques immédiats, ou dont les deux termes nous sont donnés immédiatement comme identiques, quoique nous les *jugions* tels, sans opération intermédiaire, il semble que Kant, pour être conséquent, aurait dû les ranger parmi les jugements synthétiques, tout aussi bien que les autres vérités mathématiques, dont ils diffèrent d'ailleurs, en ce qu'ils n'exigent aucun terme moyen ou démonstration pour se montrer à nous comme des vérités nécessaires. Cependant « il faut, dit M. Cousin, distinguer deux sortes de vérités géométriques, trop souvent confondues ; les unes, qui sont les vrais principes de la géométrie, sont les définitions, c'est-à-dire des jugements synthétiques *à priori* ; les autres sont les axiomes, qui sont purement analytiques et ne sont peut-être que diverses faces du principe de contradiction. »

Cette dernière assertion me paraît vraie. Quant

aux définitions, elles ne sont peut-être pas des jugements proprement dits : car, par exemple, dire qu'un triangle est une figure qui a trois côtés, ou trois angles, ce n'est pas énoncer une vérité, c'est dire simplement que l'on est convenu d'appeler *triangle* une telle figure, de même que l'on est convenu d'appeler *cercle*, une surface engendrée par une ligne droite (appelée rayon) dont une extrémité est fixe, dans un point que l'on nomme centre; et *circonférence* la courbe décrite par l'extrémité mobile de cette droite.

D'ailleurs, énoncer une vérité, ce n'est pas juger; et je ne pense pas non plus que toutes nos connaissances soient des jugements. Pour juger, il faut avoir consulté ou l'expérience, ou le calcul, ou le raisonnement, ou la réflexion. Je puis savoir, par exemple, mais non pas juger, que l'or est ductile, si je n'en ai pas fait l'épreuve; de même, je puis savoir, sans pouvoir juger, que dans un triangle rectangle, le carré de l'hypoténuse est égal au carré des deux autres côtés, si je n'en ai pas vu la démonstration.

Au reste, cette différence dans nos connaissances acquises n'en apporte aucune dans nos jugements ultérieurs, en tant qu'ils sont fondés sur ces connaissances. Par exemple, supposé, ou que j'aie découvert, reconnu ou cru reconnaître, d'après un nombre limité d'expériences bien ou mal faites, et jugé, à tort ou à raison, que tout métal est ductile, auquel cas, la ductilité, dès ce moment, entrera, pour moi, dans la définition de cette espèce de corps;

ou bien que la connaissance empruntée que j'avais de la substance métallique, d'après la définition qu'on m'en avait donnée, renfermait déjà l'idée de ductilité : il est certain que, dans les deux cas, je jugerai, par moi-même et nécessairement, que l'or, étant un métal, doit être ductile (ce qui par hasard est vrai, quoique la définition, ou le principe d'où je suis parti, ne le soit pas dans sa généralité); et cette proposition, l'or est ductile, sera, pour moi, si je puis m'exprimer ainsi, une vérité nécessaire d'une nécessité de second ordre, ou subordonnée, je veux dire, d'une nécessité relative qui tirera toute sa force de la définition contingente de la substance métallique : car, en effet, si tous les métaux étaient ductiles, ou si nous appelions métal une substance pesante, ductile, etc., il impliquerait contradiction dans mon esprit que l'or, étant un métal, ne fût pas ductile (à ce titre) ; en sorte que ce jugement, l'or est ductile (fondé sur la définition des métaux en général) paraît être un jugement analytique, d'autant qu'il suffit ici d'analyser le sujet pour avoir l'attribut. Mais, comme il n'impliquerait pas contradiction dans mon esprit, même quand l'expérience prouverait que tout métal est ductile, qu'aucun même ne le fût, cette proposition, l'or est ductile, ne serait toujours qu'une vérité contingente; et il semble aussi que cette proposition, considérée en elle-même, ou indépendamment de la définition des métaux en général, n'est qu'un jugement synthétique, puisque, dans ce point de vue, la notion de ductilité n'entre pas nécessairement dans celle de métal. Ce-

pendant, si l'expérience a prouvé que l'or en particulier jouit en effet de cette propriété, et qu'en conséquence on doive la faire entrer dans la définition de ce corps, et si, partant de cette définition ou de l'idée que j'ai de l'or, j'avance ou affirme que ce métal est ductile, ne suis-je pas dans le même cas que si, partant de l'idée, ou de la définition, du corps en général, je soutenais que tout corps est étendu?

Comme il ne s'agit pas ici de ce que les choses sont en elles-mêmes, mais des procédés de l'esprit, ou de la manière dont nous jugeons, il importe peu qu'une chose implique ou non contradiction en soi, et qu'une vérité soit nécessaire ou non dans le sens absolu : ce qu'il faut considérer est si telle chose implique ou non contradiction dans notre esprit, et si telle vérité est nécessaire d'une nécessité logique et relative, soit que cette vérité repose elle-même ou sur une autre vérité nécessaire, ou seulement sur une vérité contingente.

Je suis entré dans ces détails, dans ces chicanes, si l'on veut, pour engager les philosophes à examiner de nouveau, et sous toutes ses faces, la question de savoir si, en effet, nos jugements doivent être partagés en analytiques et synthétiques, et si, dans ce cas, la distinction entre ces jugements est bien telle que Kant l'a établie.

On pourrait à ce sujet discuter d'abord les questions suivantes :

1° Toutes les vérités nécessaires ne sont-elles point des jugements analytiques, immédiats ou médiats,

et toutes les vérités contingentes, des jugements synthétiques?

2° Tous nos jugements ne sont-ils point analytiques, à l'exception des seuls jugements particuliers dont les termes nous sont donnés directement par l'expérience sensible?

3° Tous les jugements sont-ils, au contraire, synthétiques (1), à l'exception de ceux (si on peut les appeler jugements) dont les termes sont parfaitement et complétement identiques, de façon qu'il n'y ait en réalité qu'un seul terme?

4° Ou faut-il regarder comme analytiques tous les jugements dont l'attribut est logiquement renfermé dans le sujet, mais n'est pas le sujet tout entier, de manière pourtant qu'il suffise d'analyser le sujet pour avoir l'attribut? Voilà sans doute ce que veut Kant; mais :

5° Qu'est-ce qu'analyser un sujet? Est-ce analyser la chose dont on s'occupe, prise avec tout ce qu'elle contient? Est-ce seulement analyser la définition de la chose, ou la chose d'après sa définition, qui n'est presque jamais adéquate?

6° Comment faut-il définir une chose? Sa définition doit-elle comprendre tous ses attributs indistinctement, j'entends tous ceux qui nous sont connus : par exemple, la pesanteur, qui est une propriété générale des corps, doit-elle entrer dans leur définition?

7° Ou ne faut-il définir une chose que par ses attributs essentiels; et, comme ses attributs peuvent

(1) On pourrait soutenir que tout jugement, sans aucune exception, est synthétique, si l'on entendait seulement par juger, reconnaître pour vrai et affirmer un fait que l'on apprend ou découvre par soi-même.



être essentiels ou dans le sens relatif ou dans le sens absolu, ne faut-il la définir que par ces derniers?

8° Enfin, qu'est-ce qu'un attribut essentiel dans l'un et dans l'autre sens? Est-ce celui sans lequel une chose ne saurait *exister* ou *comme telle*, ou *absolument?* Est-ce celui sans lequel la chose ne saurait être *conçue?*

Nous ne saurions dire, le plus souvent, quels sont les attributs sans lesquels une chose ne saurait *exister*, surtout s'il s'agit de son existence absolue : mais, sans doute, cela n'importe guère, puisqu'il n'est question que des seuls procédés de l'esprit, et ne devons-nous considérer que ceux sans lesquels on ne saurait la *concevoir*. C'est ici qu'il faut distinguer l'essence relative de l'essence absolue. Par exemple, nous ne saurions concevoir l'or, considéré comme or, comme substance particulière, sans plusieurs propriétés jointes à l'étendue impénétrable, et qui ensemble constituent son essence relative, en sorte que, sans elles, cette substance particulière cesserait d'exister comme telle : mais nous pouvons très-bien concevoir l'or, comme matière, sans aucune de ces propriétés, à l'exception de la dernière, qui seule constitue, pour nous, et vraisemblablement en soi, l'essence absolue de la matière, ou du corps en général.

Cependant, nous pouvons penser à l'étendue sans penser à l'impénétrabilité, à la résistance de la matière : mais dès que nous connaissons la matière comme telle, ou que nous savons ce que c'est que la résistance, ou l'impénétrabilité, nous ne saurions concevoir le corps sans cette propriété essentielle,

puisque c'est elle-même qui le constitue, et nous ne pourrions pas dire qu'il ne serait pas contradictoire que le corps ne fût pas résistant. De même nous pouvons penser à une figure de trois côtés, sans penser ni au nombre ni à la valeur de ses angles ; mais dès que nous connaissons les propriétés qui constituent le triangle, et qui sont toutes également essentielles, nous ne pourrions pas non plus soutenir, sans contradiction, qu'il pourrait avoir plus ou moins que trois angles, et que ces trois angles, pris ensemble, fussent plus grands ou plus petits que deux droits. Il semble donc, encore une fois, que ce jugement, tout triangle a ses trois angles égaux à deux droits, est un jugement analytique, tout aussi bien que celui-ci, tout corps est résistant ; ou que, si l'un des deux est synthétique, l'autre l'est pareillement.

Il me reste à faire une dernière question. Dans la supposition que l'on réponde d'une manière satisfaisante aux difficultés, réelles ou imaginaires, que je viens de soulever, et que l'on prouve clairement que le principe de Kant est aussi facile dans ses applications que vrai en lui-même, je demande quels avantages la métaphysique en pourra retirer, et quelles vérités cette lumière pourra nous faire découvrir?

Il est à remarquer que nos jugements et nos raisonnements ne reposent point en général sur les vérités d'une nécessité réelle ou absolue, que nous ne connaissons point comme telles, sauf quelques principes abstraits, qui, évidents par eux-mêmes et garantis par la raison universelle, peuvent seuls être regardés comme des vérités nécessaires dans le sens

le plus absolu. Car même cette proposition, *tout corps est étendu*, n'est peut-être une vérité nécessaire que dans le sens relatif, conditionnel et logique, puisque des philosophes ont même nié l'étendue des éléments de la matière (comme d'autres nient leur impénétrabilité absolue). D'ailleurs, en partant d'un principe vrai en lui-même, ou universellement reconnu pour tel, nous pouvons encore très-mal raisonner, comme raisonner très-juste en partant d'un principe faux. Dans ce dernier cas, nous arrivons nécessairement à une conclusion fausse en elle-même, quoique légitime comme conséquence ; et la fausseté de la conclusion nous fait quelquefois reconnaître celle du principe. Mais ce qu'il y a de déplorable, c'est qu'en raisonnant mal (et pour qu'un raisonnement soit mauvais, il suffit que la plus imperceptible considération nous ait échappé), il peut arriver que, l'inexactitude même du raisonnement corrigeant la fausseté du principe, on arrive à une conclusion vraie ou vraisemblable; et l'on peut aussi arriver à une telle conclusion, en partant d'un principe qui, sans être entièrement faux, n'est pas vrai dans sa généralité. Quant aux principes mêmes de nos jugements et de nos raisonnements, ils ne sont guère moins incertains, ou sujets à contestation : ces principes sont d'abord, il est vrai, quelques vérités évidentes par elles-mêmes, nommées axiomes, mais qui sont en très-petit nombre, et qui, seules, ne peuvent conduire à rien ; ensuite, les définitions, sur lesquelles les hommes ne sont pas toujours d'accord ; en troisième lieu, les préjugés, vrais ou faux, qui leur

sont communs, et qui sont la source de beaucoup d'erreurs ou d'incertitudes; enfin, leurs opinions particulières, leurs manières de concevoir, d'envisager les mêmes choses; ce qui varie à l'infini.

Telle est la base, ou plutôt la pierre d'achoppement de la philosophie.

Ce sont ces observations directes, si simples et si justes, qui retiennent dans le doute les bons esprits, les esprits consciencieux, les esprits à la fois humbles et sévères, exempts de la vanité de faire parler d'eux aux dépens de la vérité, n'aimant, ne recherchant qu'elle, sans écouter ni l'ambition, ni l'intérêt, ni la crainte, si ce n'est celle d'embrasser des erreurs ou des chimères.

Cependant, si les bons esprits doutent, tous ceux qui doutent ne sont pas pour cela de bons esprits. Plusieurs ont érigé le doute même en système; ils se sont fait un principe de n'avoir aucun principe; ils n'hésitent point, ils sont décidés à douter de tout, ou pour mieux dire à ne rien croire; et tournant dans un cercle vicieux, ils emploient le raisonnement pour prouver, qu'on ne peut rien prouver par le raisonnement. De là vient qu'on a rangé, mais à tort, le scepticisme parmi les doctrines philosophiques. Hume, qui était un excellent esprit, n'aurait sans doute jamais embrassé cette doctrine prétendue. Le scepticisme, tel qu'il vient d'être défini, n'est pas une doctrine philosophique, ce n'est qu'une extravagance : le scepticisme comme je l'entends est la philosophie même.

FIN.

EXTRAITS DES OUVRAGES DE KANT *.

TRADUCTION DE M. TISSOT.

Matière et forme de la connaissance.

Dans toute connaissance, il faut distinguer la *matière*, c'est-à-dire l'objet, et la forme, c'est-à-dire la *manière* dont nous connaissons l'objet. — Un sauvage, par exemple, voit de loin une maison dont l'usage lui est inconnu : cet objet lui est, à la vérité, représenté comme il pourrait l'être à un autre homme qui le connaît déterminément comme une habitation appropriée à l'usage de l'homme. Mais quant à la forme, cette connaissance d'un seul et même objet est différente dans chacun d'eux : dans l'un c'est une simple *intuition*, dans l'autre c'est *intuition* et *concept* en même temps (*Logique*, p. 43).

* Depuis plus de trois ans, j'avais écrit mon article sur Kant (d'après celui de M. Cousin), lorsque j'ai lu, tout récemment, les ouvrages dont ces extraits ont été tirés.

On s'étonnera peut-être, ou que, d'après cette lecture, je n'aie point modifié mon article, auquel effectivement je n'ai rien changé ; ou que je me sois décidé à y joindre ces extraits, car en effet mon amour-propre n'y trouvera guère son compte.

Mais je dois dire d'abord qu'une grande partie de cet article (la moitié à peu près) avait déjà été publiée en 1842 (dans mes Tablettes philosophiques); et je rappellerai, en second lieu, que je n'ai pas eu formellement l'intention de réfuter Kant, mais seulement, comme je l'ait dit, de proposer quelques doutes sur ses doctrines, et que je suis fort loin d'être persuadé d'avoir raison contre lui. Quant à la publication de ces extraits ; d'une part, j'ai pensé qu'elle était absolument nécessaire pour éclairer le lecteur et le diriger dans l'examen des importantes questions qui y sont traitées ; et, d'une autre part, j'ai voulu donner une preuve de bonne foi et d'équité, en laissant Kant se défendre lui-même contre de légères attaques, si l'on veut considérer comme telles mes observations.

Le concept est opposé à l'intuition : car c'est une représentation générale, ou de ce qui est commun à plusieurs objets, par conséquent une représentation en tant qu'elle peut être contenue dans plusieurs choses différentes.....

Il faut distinguer dans tout concept la *matière* et la *forme*. — La matière des concepts est l'*objet*, leur forme est la *généralité*.

Le concept est ou *empirique* ou *pur*. — Un concept pur est celui qui n'est pas pris de l'expérience, mais qui provient aussi de l'entendement *quant à la matière*.

L'*idée* est un concept rationnel dont l'objet ne peut se rencontrer dans l'expérience.

Le concept empirique provient des sens par la comparaison des objets de l'expérience, et ne reçoit de l'entendement que la forme de la généralité. — La réalité de ce concept repose sur l'expérience réelle, dont il procède quant à la matière ou contenu. — C'est à la métaphysique à rechercher s'il y a des *concepts intellectuels purs*, qui, comme tels, procèdent uniquement de l'entendement sans l'intervention de l'expérience (Id., p. 143).

Tous les concepts sont, *quant à la matière*, ou *donnés* ou *formés*. Les premiers sont donnés ou *à priori* ou *à posteriori*.

Tous les concepts donnés empiriquement, ou *à posteriori*, s'appellent concepts d'*expérience*; ceux qui sont donnés *à priori*, s'appellent *notions*.

La forme d'un concept, en tant que représen-

tation discursive, est toujours formée, ou factice (Id., p. 147).

Les éléments essentiels de tout jugement sont la *matière* et la *forme*. La *matière* consiste dans des connaissances données et liées par l'unité de la conscience en un jugement. La *forme* du jugement consiste, au contraire, dans la détermination de la manière dont les différentes représentations, comme telles, appartiennent à une conscience unique.....

La différence des jugements, par rapport à leur forme, est de quatre espèces : la *quantité*, la *qualité*, la *relation* et la *modalité*, ce qui donne précisément autant de sortes de jugements (Id., p. 162).

Les prémisses constituent la *matière* du raisonnement; la conclusion, en tant qu'elle contient la conséquence, en constitue la forme (Id., p. 199).

Connaissances à priori et à posteriori.

Nul doute que toutes nos connaissances ne commencent par l'expérience..... Nulle connaissance en nous ne précède l'expérience, et toutes commencent avec elle.

Mais, quoique toutes nos connaissances commencent *avec* l'expérience, ce n'est point à dire qu'elles *en* procèdent toutes.....

C'est donc, pour le moins, une question qui demande à être examinée de près, et qui ne peut se résoudre au premier aperçu, que celle de savoir s'il y a une connaissance indépendante de l'expérience,

et même de toute impression des sens. On appelle cette sorte de connaissance une connaissance *à priori*, et on la distingue des connaissances *empiriques*, qui ont leur source *à posteriori*, c'est-à-dire dans l'expérience.

Toutefois cette expression n'est pas encore assez déterminée pour faire comprendre parfaitement tout le sens de la question précédente. Car, on dit bien de plusieurs de nos connaissances, dérivant de l'expérience, que nous en sommes capables, ou que nous les possédons *à priori*, par la raison que nous ne les obtenons pas immédiatement de l'expérience, mais d'une règle générale que nous avons cependant tirée elle-même de l'expérience. C'est ainsi que l'on dit de quelqu'un qui mine les fondements de sa maison, qu'il devait savoir *à priori* qu'elle s'écroulerait; ou, en d'autres termes, qu'il ne devait pas attendre l'événement de la chute pour en être certain. Mais cependant il ne pouvait réellement savoir ce fait qu'*à posteriori* : ne fallait-il pas, en effet, que l'expérience lui fît voir que les corps gravitent, et tombent quand ils sont abandonnés à leur propre poids?

Nous entendrons donc par connaissances *à priori*, non celles qui ne dépendent point de telle ou telle expérience, mais celles qui ne dépendent absolument d'aucune. A ces connaissances sont opposées les connaissances empiriques, qui ne sont possibles qu'*à posteriori*, c'est-à-dire par l'expérience. Parmi les connaissances *à priori*, celles-là s'appellent *pures*, qui ne contiennent rien d'empirique. Ainsi, par exemple, ce principe : tout changement a une cause,

est un principe *à priori*, mais non pas pur, parce que l'idée de changement ne peut être fournie que par l'expérience.

C'est ici le lieu de chercher une marque à laquelle nous puissions distinguer sûrement une connaissance pure d'une connaissance empirique. L'expérience nous apprend, à la vérité, que quelque chose est de telle ou telle manière ; mais elle ne nous apprend pas qu'il ne puisse en être autrement. *Premièrement* donc, toute proposition qui ne peut être conçue qu'avec la conception de la nécessité qu'il en soit ainsi, est un jugement *à priori*. Si, de plus, cette proposition n'est pas dérivée d'une autre proposition qui ait elle-même une valeur nécessaire, elle est alors absolument *à priori*. *Secondement*, l'expérience ne donne jamais ses jugements pour essentiellement et strictement universels, mais ils sont seulement d'une généralité supposée et comparative (au moyen de l'induction) ; ce qui veut dire proprement qu'on n'a pas remarqué jusqu'ici d'exception à telle ou telle loi de la nature. Ainsi, un jugement pensé dans une rigoureuse universalité, c'est-à-dire de telle sorte qu'aucune exception n'est possible, ne dérive point de l'expérience, mais est absolument valable *à priori*. L'universalité empirique n'est donc qu'une extension arbitraire de valeur, concluant d'une valeur donnée dans la plupart des cas, à une valeur pour tous les cas ; comme, par exemple, dans cette proposition : tous les corps sont pesants. Au contraire, dans le cas où une stricte universalité appartient essentiellement à un jugement, alors cette universalité in-

dique une source particulière pour ce jugement, savoir : la faculté de connaître *à priori*. La nécessité et la généralité absolue sont donc les caractères certains d'une connaissance *à priori*, et se tiennent indissolublement l'une et l'autre.

Maintenant, il est très-facile de prouver qu'il y a réellement dans les connaissances humaines de ces jugements nécessaires, universels, dans l'acception stricte du mot, et par conséquent des jugements purs *à priori*. En veut-on un exemple pris des sciences ? il n'y a qu'à jeter un coup d'œil sur les propositions mathématiques. Si, au contraire, l'on en veut un qui soit pris de l'usage commun de l'entendement, le principe que tout changement requiert une cause, peut en servir. Il y a plus, c'est que, dans ce dernier exemple, le concept d'une cause emporte si évidemment le concept de la nécessité de sa liaison avec son effet, et celui de la stricte généralité de la règle, que le concept de cause disparaîtrait complétement si, comme le fait Hume, on voulait le dériver de la fréquente liaison de ce qui suit avec ce qui précède, et de l'habitude (par conséquent de la nécessité purement subjective) d'associer les représentations que nous acquérons par là (*Critique de la raison pure,* tome I, p. 35-39).

Jugements analytiques et synthétiques.

Tous les jugements sont de deux sortes : *analytiques* et *synthétiques*. Un *jugement analytique* est celui dans lequel je ne dis du sujet que ce que son idée contient déjà, et que je puis en tirer par analyse.

Un *jugement synthétique* est celui dans lequel j'attribue au sujet un prédicat que j'ajoute au concept, et que je ne dérive point par analyse. Par exemple, quand je dis : l'or est un métal jaune, le jugement est analytique ; mais si je dis : l'or n'est pas sujet à la rouille, le jugement est synthétique. Les jugements analytiques servent à expliquer la chose ; ils sont d'une grande importance : toute la philosophie en est remplie. Toute la morale se compose presque uniquement de jugements analytiques.

Tous les jugements analytiques sont des jugements *à priori*, parce que le prédicat est tiré du concept du sujet. Tous les jugements analytiques résultent du principe de contradiction. Un jugement synthétique, au contraire, ne se fonde pas sur le principe de contradiction. Les jugements synthétiques peuvent être divisés : 1° en jugements *à posteriori* ou d'expérience ; 2° en jugements *à priori*... On peut faire voir par une multitude d'exemples qu'il y a réellement des jugements synthétiques *à priori*. Toutes les mathématiques démontrent le fait ; l'arithmétique et toute la géométrie se composent presque uniquement de jugements synthétiques *à priori*. On demande si ces sortes de jugements se rencontrent aussi en philosophie ? — Oui, ils se forment de concepts ; tandis qu'en mathématiques ils ont lieu par la construction des concepts. La philosophie tout entière est pleine de jugements analytiques : car il faut que tout y soit analysé (*Leçons de métaphysique*, p. 76).

Il faut procéder analytiquement en métaphysique,

puisqu'il s'y agit uniquement d'expliquer des connaissances obscures. Il faut prendre le contre-pied des mathématiques...

Les principes des mathématiques sont des définitions; tandis que ce sont d'autres espèces de propositions en métaphysique (*Logique*, p. 346).

Cette science est encore très-imparfaite, très-incertaine, parce qu'on a méconnu le procédé qui lui est propre : il n'est pas *synthétique*, comme pour les mathématiques, mais *analytique*. Aussi rien de plus facile que les mathématiques, et rien de plus difficile que la métaphysique. Dans les unes on commence par les définitions, tandis qu'on finit par là dans l'autre (Id., p. 349).

Toutes les définitions sont analytiques ou synthétiques. — Les premières sont des définitions d'un concept *donné;* les secondes sont des définitions d'un concept *formé* (1). (Id., p. 232).

Les définitions mathématiques sont toutes *synthétiques :* les définitions philosophiques sont, au contraire, *analytiques*. Ici le concept des choses est tout donné, mais confusément ou sans détermination précise. Toute définition qui paraît synthétique en philosophie, n'est qu'une définition de mots, une explication grammaticale, mais non une définition philosophique ou d'idées : autrement on invente, on ne définit pas (Id., p. 344).

(1) On le forme en le définissant (*note du traducteur*).

L'identité des concepts dans les jugements analytiques peut être ou explicite ou implicite. Dans le premier cas, les propositions sont *virtuellement* vides ou *sans conséquences*, car elles sont sans utilité et sans usage. Telle est, par exemple, la proposition suivante : L'homme est homme. Car si je ne sais rien dire de l'homme si ce n'est qu'il est homme, je n'affirme rien de lui.

Les propositions *implicitement* identiques, au contraire, ne sont point vaines ou sans conséquences : car elles développent par une *explication* le prédicat, qui était implicitement compris dans le concept du sujet (id., p. 182.)

Même sujet.

Dans tous les jugements, le rapport du sujet au prédicat peut être de deux sortes : ou l'attribut B appartient au sujet A comme quelque chose d'y contenu (d'une manière cachée) ; ou bien B est complétement étranger à l'idée A, quoique, à la vérité, en liaison avec cette idée. Dans le premier cas, le jugement est *analytique* ; dans le second, *synthétique*. Les jugements analytiques sont donc ceux dans lesquels l'union de l'attribut avec le sujet est conçue par identité ; ceux au contraire dans lesquels cette liaison est conçue sans identité doivent être appelés jugements synthétiques. On pourrait encore appeler les premiers, jugements *explicatifs*, et les seconds, *extensifs* ; parce que ceux-là n'ajoutent rien au sujet par l'attribut, mais seulement décomposent ce sujet en idées partielles, qui déjà y ont été conçues, quoi-

que obscurément, tandis que, au contraire, les derniers ajoutent à l'idée du sujet un attribut qui n'y était pas encore conçu, et qui n'aurait pu en être dérivé par aucune décomposition. Quand je dis, par exemple : tous les corps sont étendus, c'est un jugement analytique ; car je ne suis point obligé de sortir du concept de corps pour y trouver unie l'étendue ; je n'ai qu'à le décomposer, c'est-à-dire qu'il suffit d'avoir conscience de la diversité que nous pensons toujours dans ce concept pour y trouver l'attribut dont il s'agit. C'est donc là un jugement analytique. Au contraire, quand je dis : tous les corps sont pesants, ici l'attribut est quelque chose de totalement différent de ce que je pense en général par le simple concept de corps. L'adjonction d'un tel attribut donne donc un jugement synthétique.

Les jugements d'*expérience*, comme tels, sont toujours synthétiques ; car il serait absurde de fonder un jugement analytique sur l'expérience, puisque, pour former un pareil jugement, je n'ai pas besoin de sortir de mon concept, ni par conséquent de recourir, à cette fin, à aucun témoignage de l'expérience. La proposition : un corps est étendu, est une proposition *à priori* et non un jugement d'expérience. Car avant de m'adresser à l'expérience, j'ai déjà toutes les conditions de mon jugement, dans le concept ; il ne me reste qu'à tirer de ce coneept l'attribut, d'après le principe de contradiction, et à devenir en même temps conscient de la nécessité du jugement, nécessité que l'expérience ne m'apprendrait jamais. Au contraire, quoique primitivement je ne com-

prenne pas du tout dans le concept de corps en général l'attribut de pesanteur, ce concept de corps indique cependant un point de vue particulier de l'expérience, une portion, pour ainsi dire, de l'expérience totale à laquelle je puis ajouter encore; ce que je fais en reconnaissant par l'observation la pesanteur des corps. Je puis d'avance connaître analytiquement le concept de corps par les caractères d'étendue, d'impénétrabilité, de figure, etc., qui tous sont pensés dans ce concept. Mais, si maintenant j'étends ma connaissance et que je reporte mes regards vers l'expérience qui m'a fourni ce concept de corps, j'y rencontre toujours aussi la pesanteur réunie aux caractères dont je viens de parler, et je la joins par conséquent d'une manière synthétique, comme attribut au concept de corps. C'est donc sur l'expérience que se fonde la possibilité de la synthèse de l'attribut *pesanteur* avec le concept de corps, parce que ces deux concepts, quoique pas renfermés l'un dans l'autre, à la vérité, appartiennent cependant l'un à l'autre, comme parties d'un tout, c'est-à-dire de l'expérience, qui n'est elle-même qu'une union synthétique contingente d'intuitions.

Mais dans les jugements synthétiques *à priori*, ce moyen manque absolument. Si je dois quitter le concept A pour connaître un autre concept B comme lui étant uni, sur quoi m'appuierai-je, et comment la synthèse sera-t-elle possible? Je n'ai plus ici l'avantage de retourner ensuite sur mes pas dans le champ de l'expérience. Soit cette proposition : tout ce qui arrive a sa cause. Dans le concept de quelque

chose qui arrive, je pense, à la vérité, qu'il y a quelque chose que précède un temps, et de là nous tirons des jugements analytiques. Mais le concept d'une cause est absolument étranger au concept précédent, et indique quelque chose d'entièrement différent de ce qui arrive, et qui par conséquent n'est pas compris dans cette dernière représentation. Car comment attribuerais-je en effet à ce qui arrive en général quelque chose qui en est entièrement différent, et comment connaître que le concept de cause, quoique n'y étant pas compris, s'y rattache cependant, et même nécessairement? Quel est ici l'inconnu = X, sur lequel s'appuie l'entendement quand il croit découvrir hors du concept A un attribut étranger B, qu'il pense cependant appartenir à A? Ce ne peut être une donnée de l'expérience, puisque le principe en question unit le concept d'effet à celui de cause, non-seulement dans une très-grande généralité, mais encore avec l'expression de la nécessité, et par conséquent *à priori* et d'une manière purement intellectuelle. C'est sur ces sortes de principes systématiques, c'est-à-dire extensifs, que portent toutes nos connaissances spéculatives *à priori;* car les jugements analytiques sont, à la vérité, très-importants et nécessaires, mais seulement pour obtenir cette clarté d'idées requises pour une synthèse sûre et étendue, qui seule peut réellement ajouter à nos connaissances.

Les jugements mathématiques sont tous synthétiques. Cette vérité, quoique certainement incontestable et très-importante par ses suites, semble avoir échappé jusqu'ici à la sagacité des analystes de la

raison humaine, et même être très-contraire à leur attente. Car, comme on trouvait que les raisonnements des mathématiciens procèdent suivant le principe de contradiction (ce qu'exige naturellement toute certitude apodictique), on se persuadait aussi que les principes étaient également reconnus en vertu du principe de contradiction : en quoi l'on se trompait indubitablement ; car, si une proposition synthétique peut être considérée suivant le principe de contradiction, ce n'est qu'autant qu'on présuppose une autre proposition synthétique d'où la contradiction puisse résulter, mais jamais en elle-même.

Il faut remarquer, avant tout, que les propositions mathématiques proprement dites sont toujours des jugements *à priori*, et non des jugements empiriques, parce qu'elles emportent la nécessité qui ne peut résulter de l'expérience. Ceci est surtout incontestable si l'on ne considère que les mathématiques pures, dont la conception exige qu'elles ne contiennent aucune connaissance empirique, mais seulement une connaissance pure *à priori*.

On pourrait peut-être croire au premier abord que la proposition $7 + 5 = 12$ est une proposition simplement analytique, qui résulte de l'idée de la somme de sept et de cinq, suivant le principe de contradiction. Mais, si l'on regarde de plus près, on trouve que la conception de la somme de sept et de cinq ne contient autre chose que la réunion de deux nombres en un seul ; ce qui n'emporte point du tout la pensée de ce qu'est ce nombre unique composé de deux autres. Le concept de douze n'est nullement conçu,

par cela seul que je pense dans mon esprit cette union de sept et de cinq ; et je puis décomposer mon concept en autant de nombres possibles que je voudrai, sans que pour cela j'y trouve le nombre douze. Il faut donc quitter ces concepts et recourir à une intuition qui corresponde à l'un des deux nombres, comme à ses cinq doigts, et ajouter successivement à l'idée de sept les cinq unités données en intuition. Car je prends d'abord le nombre sept ; et, recourant aux doigts de ma main comme à autant d'intuitions pour signifier le nombre cinq, j'ajoute successivement à sept, en les détachant de l'image totale qui les représentait, les unités que j'avais auparavant réunies en intuition, au moyen de mes doigts, pour former le nombre cinq, et je vois résulter de cette opération complexe le nombre douze. Par l'addition de sept à cinq, j'ai, à la vérité, l'idée d'une somme qui $= 7 + 5$, mais non pas l'idée que cette somme est égale au nombre 12. La proposition arithmétique est donc toujours synthétique ; ce qui s'aperçoit plus clairement encore lorsqu'on prend de plus grands nombres ; car alors il est évident que, de quelque manière que nous retournions nos idées, nous ne pouvons jamais former une somme par le moyen seul de la décomposition, sans recourir à l'intuition.

Un principe quelconque de la géométrie pure n'est pas plus analytique qu'un principe arithmétique.....

Quelques principes supposés par les géomètres sont, à la vérité, analytiques, et reposent sur le principe de contradiction ; mais aussi ils ne servent,

comme propositions identiques, qu'à l'enchaînement de la méthode, et n'ont aucune valeur comme principes. Tels sont, par exemple, les axiomes $a = a$, un tout est égal à lui-même; $(a + b) > a$, ou le tout est plus grand que la partie. Et cependant ces axiomes, quoique valables en tant que purs concepts, ne sont reçus en mathématiques que parce qu'ils peuvent être représentés en intuition. Ce qui nous fait généralement croire que l'attribut, dans ces sortes de jugements apodictiques, se trouve déjà faire partie de notre concept, et que le jugement est par conséquent analytique, c'est tout simplement l'ambiguïté de l'expression; savoir, lorsque nous sommes obligés d'ajouter un certain attribut à un concept donné, et que cette nécessité tient déjà au concept lui-même. Mais la question n'est pas : que devons-nous ajouter par la pensée à un concept donné, mais qu'y pensons-nous *réellement*, quoique obscurément? Mais alors on voit que l'attribut adhère nécessairement à ce concept, non pas comme pensée dans le concept même, mais au moyen d'une intuition qui doit s'ajouter au concept.

La physique contient, comme principes, des jugements synthétiques *à priori*...

Il doit aussi y avoir des connaissances synthétiques *à priori* dans la métaphysique, quand même l'on considèrerait cette science seulement comme cherchée jusqu'ici, et non comme faite, mais indispensable pourtant, par la nature de la raison humaine. La métaphysique ne s'occupe pas seulement de la décomposition des concepts que nous faisons *à priori*

des choses; mais nous voulons étendre notre connaissance *à priori,* et les jugements qui ajoutent aux concepts donnés quelque chose qui n'y était pas contenu servent à cet effet. Ce n'est qu'au moyen de jugements synthétiques *à priori* que nous allons si loin que l'expérience ne peut nous suivre; par exemple, dans la proposition : le monde doit avoir un premier principe, etc. La métaphysique se compose donc, du moins *quant à son but,* de propositions purement synthétiques *à priori.* (*Critique de la raison pure,* 1, p. 45-54.)

Les axiomes, en tant qu'ils sont immédiatement certains, sont des principes synthétiques *à priori.* Or un concept ne peut être uni à un autre synthétiquement, et cependant immédiatement, parce que, pour que nous puissions sortir d'un concept, dépasser sa sphère, il nous faut une connaissance intermédiaire. Or, comme la philosophie n'est simplement que la connaissance rationnelle par concepts, on ne peut trouver en elle aucun principe qui mérite le nom d'axiome. (Id. II, p. 339.)

En philosophie, on ne peut imiter les mathématiques en commençant par des définitions, si ce n'est par forme d'hypothèse ou d'essai. Car, puisqu'elles ne sont que des décompositions des concepts donnés, ces concepts, quoique confus encore, précèdent donc, et leur exposition imparfaite est antérieure à l'exposition parfaite, de telle sorte que nous pouvons conclure plusieurs choses de quelques signes obtenus par une analyse encore imparfaite, avant d'être

parvenus à une analyse intégrale, c'est-à-dire à une définition. En un mot, en philosophie, la définition, comme clarté reconnue, devrait plutôt suivre le travail que le commencer. Au contraire, en mathématiques, nous n'avons aucun concept qui précède la définition; celle-ci donnant tout d'abord le concept lui-même, on peut et l'on doit toujours commencer par la définition.

Les définitions mathématiques ne peuvent jamais être erronées (du moins quant au contenu, si ce n'est quant à la forme); car le concept étant d'abord donné par la définition, il ne renferme précisément que ce que la définition veut que l'on pense par ce concept. . . . . . Les définitions analytiques peuvent au contraire être erronées de beaucoup de manières, soit parce qu'elles mêlent aux concepts des signes qu'ils ne contiennent réellement pas, soit parce qu'elles manquent de l'exactitude qui constitue l'essence d'une définition, attendu que l'on ne peut être parfaitement certain de la perfection de sa décomposition. La méthode des mathématiques n'est donc pas praticable en philosophie. (Id., p. 337.)

Espace et temps.

L'espace n'est pas un concept empirique dérivé d'intuitions extérieures. Car, pour que certaines sensations soient rapportées à quelque chose d'extérieur à moi (c'est-à-dire à quelque chose qui est dans un lieu de l'espace autre que celui où je me trouve), et même pour que je puisse me représenter les choses comme extérieures à moi, et les unes à

côté des autres, mais comme gisant en différents lieux, la représentation de l'espace doit déjà être posée en principe. D'où il suit que la représentation de l'espace ne peut dériver des rapports du phénomène extérieur par l'expérience, mais que l'expérience elle-même n'est possible que par cette représentation.

L'espace est une représentation nécessaire *à priori*, qui sert de fondement à toutes les intuitions extérieures. On ne peut jamais concevoir qu'il n'y ait aucun espace, quoiqu'on puisse fort bien penser qu'aucun objet n'y est contenu. L'espace est donc considéré comme la condition de la possibilité des phénomènes, et non comme une détermination qui en dépende. C'est donc une représentation *à priori* qui est le fondement nécessaire des phénomènes extérieurs...

L'espace est représenté comme une grandeur infinie donnée. On doit, à la vérité, concevoir tout concept comme une représentation contenue dans une multitude infinie de représentations possibles, différentes, dont il est comme le signe commun, et qui, par conséquent, les contient toutes : mais aucun concept ne peut, comme tel, être considéré comme contenant lui-même une infinité de représentations; et cependant l'espace est conçu de cette manière, car toutes les parties de l'espace sont toutes ensemble dans l'infini : par conséquent la représentation primitive de l'espace est une intuition *à priori*, et non un concept...

La géométrie est une science qui détermine syn-

thétiquement, et cependant *à priori*, les propriétés de l'espace. Quelle doit être maintenant la représentation de l'espace pour que la connaissance de la géométrie soit possible? Elle doit être originairement une intuition; car d'un simple concept ne peuvent sortir des propositions qui outre-passent ce concept; ce qui cependant arrive en géométrie. Mais cette intuition doit se trouver en nous *à priori*, c'est-à-dire avant toute perception d'un objet; elle doit par conséquent être pure et nullement empirique, car des propositions géométriques sont toutes apodictiques, c'est-à-dire liées à la conscience de leur nécessité; par exemple : l'espace n'a que trois dimensions...

L'espace n'est autre chose que la forme des phénomènes du sens extérieur, c'est-à-dire la condition subjective de la sensibilité, sous laquelle seulement l'intuition extérieure est possible pour nous, *à priori;* et, comme la capacité d'être affecté des objets précède nécessairement dans le sujet toutes les intuitions de ces objets, on comprend aisément comment la forme de tous les phénomènes peut être donnée dans l'esprit avant toutes les perceptions réelles, par conséquent *à priori*, et comment encore, en sa qualité d'intuition pure dans laquelle tous les objets doivent être déterminés, elle peut contenir avant toute expérience les raisons ou principes des rapports de ces objets. (*Critique de la raison pure*, tome 1, page 71-75.)

Le temps n'est pas un concept empirique fourni par l'expérience; car la simultanéité ou la succession

ne tomberait pas même sous l'observation, si la représentation du temps ne leur servait de fondement *à priori*. Ce n'est que sous cette supposition du temps que l'on peut se représenter la simultanéité des choses ou leur succession.

Le temps est une représentation nécessaire qui sert de fondement à toutes les intuitions. On ne peut, par rapport aux phénomènes en général, supprimer le temps, quoiqu'on puisse très-bien faire abstraction des phénomènes dans le temps. Le temps est donc donné *à priori*. En lui seulement est possible toute réalité des phénomènes. Ils peuvent tous être anéantis par la pensée, mais le temps lui-même (comme condition commune de leur possibilité) ne peut être détruit.

Sur cette nécessité *à priori* se fonde également la possibilité des principes apodictiques touchant les rapports ou les axiomes du temps en général, tels que : le temps n'a qu'une dimension ; les différents temps ne sont pas ensemble, mais successivement (de la même manière que différents espaces ne sont pas successifs mais simultanés). Ces principes ne peuvent se tirer de l'expérience ; car elle ne donnerait ni une généralité sans restriction, ni une certitude apodictique. (Id., p. 79.)

Le concept de changement, celui de mouvement (comme changement de lieu) ne sont possibles que par et dans la représentation du temps. (Id., p. 81.)

Il est nécessaire d'expliquer notre opinion aussi clairement que possible, par rapport aux qualités

fondamentales et à la nature de la connaissance qui nous vient des sens en général, afin de prévenir tout malentendu à ce sujet.

Nous avons donc voulu dire que toutes nos intuitions ne sont que des représentations de phénomènes; que les choses que nous percevons ne sont pas en elles-mêmes telles que nous les percevons; que leurs rapports ne sont pas essentiellement non plus ce qu'ils nous paraissent être; et que si nous supprimons notre sujet, ou simplement même la qualité subjective des sens en général, toute propriété, tout rapport des objets dans l'espace et le temps, l'espace et le temps eux-mêmes disparaîtront; car ils ne peuvent pas exister en eux-mêmes comme phénomènes, mais seulement en nous. Mais quelle peut être la nature des choses en soi, indépendamment de toute notre capacité (réceptivité) : c'est ce qui nous est complétement inconnu. Nous ne connaissons que notre manière de les apercevoir, qui est tout à fait propre à notre esprit, et qui ne doit pas être nécessairement celle de toutes les créatures intelligentes, quoique, à la vérité, elle soit celle de l'espèce humaine. C'est à cette manière de percevoir que nous devons uniquement nous attacher. L'espace et le temps en sont les formes pures ; la sensation générale, la matière. Mais nous pouvons connaître l'espace et le temps *à priori*, c'est-à-dire avant toute perception actuelle; et c'est pour cela qu'on les appelle intuitions pures. La sensation, au contraire, est ce qui est connu *à posteriori*, et qu'on appelle intuition empirique. Ces formes de temps et d'espace

appartiennent absolument et nécessairement à notre sensibilité, quelle que puisse être la nature de nos sensations; mais les sensations peuvent être très-diverses. (Id., p. 93.)

Tous les objets, par rapport à l'espace et au temps, ne sont donc que de simples phénomènes, et non des choses en soi, à les considérer suivant la manière dont ils sont donnés. On peut dire *à priori* beaucoup de choses de la forme des objets, mais rien du tout concernant ce qu'ils sont en tant qu'ils doivent servir de base à ces phénomènes. (Id., p. 101.)

Si je fais abstraction de toute existence des choses, il reste encore cependant la forme de la sensibilité, c'est-à-dire l'*espace* et le *temps* : car ce ne sont pas là des propriétés des choses, mais des propriétés de notre sens; ce ne sont pas des qualités objectives, mais bien des qualités subjectives...... L'espace et le temps sont les conditions de l'existence des choses; ce sont des intuitions particulières et non des concepts. Ces intuitions ne portent sur aucun objet; elles sont vides, ce sont de simples formes des intuitions. L'espace et le temps ne sont pas des choses mêmes, ni des propriétés, ni des qualités des choses, mais la forme de la sensibilité. La sensibilité est la réceptivité, la capacité d'être affecté.... (*Leçons de métaphysique*, p. 120.)

Catégories.

Si nous faisons abstraction de tout contenu dans un jugement en général, et que nous n'y considérions que la forme seule de l'entendement, nous

trouverons alors que la fonction de la pensée peut être ramenée à quatre titres, dont chacun comprend trois moments ou degrés. Ils peuvent très-bien être représentés dans le tableau suivant.

1. QUANTITÉ DES JUGEMENTS Généraux, Particuliers, Singuliers.	2. QUALITÉ Affirmatifs, Négatifs, Limitatifs.
3. . . RELATION Catégoriques, Hypothétiques, Disjonctifs.	4. MODALITÉ Problématiques, Assertoriques, Apodictiques.

(*Critique de la raison pure*, 1, p. 130.)

Il y a précisément autant de *concepts purs de l'entendement* qui se rapportent *à priori* aux objets de l'intuition en général, qu'il y a dans la table précédente de fonctions logiques dans tous les jugements possibles. Car l'entendement est complétement épuisé, et toute sa faculté parfaitement reconnue et mesurée par ces fonctions. Nous appellerons ces concepts catégories, d'après Aristote.

Table des catégories.

1. . . . . DE QUANTITÉ Unité, Pluralité, Totalité.	2. . . . . DE QUALITÉ Réalité, Négation, Limitation.
3. . . . . DE RELATION D'inhérence et de substance (*substantia et accidens*); De causalité et de dépendance (*cause et effet*); De communauté (*réciprocité entre l'agent et le patient*).	4. . . . . DE MODALITÉ Possibilité, — impossibilité. Existence, — non-existence. Nécessité, — contingence.

Tel est l'inventaire de tous les concepts originairement purs de la synthèse que l'entendement renferme en lui-même *à priori*, et à cause desquels on l'appelle entendement pur, parce que ce n'est que par ces concepts seuls qu'il peut comprendre quelque chose dans la diversité de l'intuition, ou en penser l'objet. (Id., p. 140.)

Les catégories sont des concepts qui prescrivent des lois *à priori* aux phénomènes, par conséquent à la nature, comme ensemble de tous les phénomènes. (Id., p. 201.)

Nous ne pouvons penser un objet que par le moyen des catégories, comme nous ne pouvons connaître aucun objet pensé que par le secours d'intuitions correspondantes à ces concepts catégoriques. Or toutes nos intuitions sont sensibles, et cette connaissance, en tant que son objet est donné, est empirique. Mais la connaissance empirique est l'expérience. Par conséquent aucune connaissance *à priori* n'est possible en nous que par rapport aux *objets* dont l'expérience est en elle-même possible.

Mais cette connaissance qui ne se borne qu'aux objets de l'expérience n'en est pas pour cela tirée tout entière ; mais les intuitions pures et les concepts intellectuels purs sont aussi des éléments de la connaissance qui se trouve en nous *à priori*. Or il n'y a que deux moyens de penser l'accord nécessaire de l'expérience avec les concepts de ses objets : ou l'expérience rend ces concepts possibles, ou ces concepts

rendent l'expérience possible. Le premier de ces moyens n'a pas lieu pour les catégories (non plus que pour les intuitions pures), car elles sont des concepts *à priori,* par conséquent indépendants de l'expérience (la reconnaissance d'une origine empirique tendrait à une espèce de génération équivoque). Reste donc seulement le second cas, savoir : que les catégories contiennent, du côté de l'entendement, les principes de la possibilité de toute expérience en général (Id., p. 204).

C'est une chose très-remarquable que nous ne pouvons apercevoir la possibilité d'aucune chose d'après la catégorie seule, mais que nous devons toujours avoir une intuition pour faire voir en elle la réalité objective du concept intellectuel pur.....

Mais il est plus remarquable encore que, pour comprendre la possibilité des choses par les catégories et pour en prouver la *réalité objective,* nous avons toujours besoin, non-seulement d'intuitions, mais encore d'*intuitions extérieures*..... (*Id.*, p. 333 et 336.)

Causes occasionnelles des concepts.

Nous avons déjà deux espèces de concepts bien différents, qui s'accordent néanmoins en ce que les uns et les autres se rapportent complétement *à priori* aux objets ; savoir : les concepts d'espace et de temps comme formes de la sensibilité, et les catégories comme concepts de l'entendement. Si nous en voulions chercher la déduction empirique, ce serait

peine perdue, parce que leur caractère propre consiste précisément à se rapporter à leurs objets sans rien devoir à la représentation de ces objets par l'expérience...

Cependant l'on peut chercher dans l'expérience, par rapport à ces concepts, comme par rapport à toute connaissance, sinon le principe de leur possibilité, du moins les causes occasionnelles de leur naissance ou manifestation, puisque les impressions des sens fournissent la première occasion de développer toute la puissance cognitive par rapport à elles, et de constituer l'expérience qui contient deux éléments très-différents, savoir : une *matière* pour la connaissance et qui est fournie par les sens, et une certaine *forme* pour ordonner cette matière, laquelle forme dérive de la source interne de l'intuition pure et de la *pensée*, deux choses qui, à l'occasion des premières, entrent en exercice et produisent les concepts. Cette recherche des premiers efforts de notre faculté de connaître, pour s'élever des perceptions particulières aux concepts généraux, est sans aucun doute de la plus grande utilité, et c'est au célèbre Locke qu'on a l'obligation d'en avoir le premier ouvert le chemin. Mais une déduction des concepts purs *à priori* n'aura jamais lieu de cette manière; car elle est tout à fait opposée à cette marche, parce que, relativement à leur usage futur, qui doit être entièrement indépendant de l'expérience, ils doivent avoir à produire un tout autre extrait de naissance que celui qui les ferait dériver de l'expérience (*Critique de la raison pure*, I, p. 153).

Leibnitz a dit : « Le plus grand trésor de l'âme consiste dans des représentations obscures qui ne deviennent claires que par la conscience qu'elle en a.» Si nous pouvions connaître tout à coup et d'une manière immédiate par un rapport surnaturel toutes nos représentations obscures et le domaine entier de l'âme, nous serions pour nous-mêmes un sujet d'étonnement : nous admirerions les trésors de notre âme et la richesse des connaissances qu'elle renferme. Quand, à l'aide d'un télescope, nous portons nos regards sur les corps célestes les plus éloignés de nous, le télescope n'a pas ici d'autre usage que d'exciter en nous la conscience des innombrables corps célestes qui ne peuvent être perçus à l'œil nu, conscience, du reste, qui est déjà obscurément dans notre âme. Si l'homme pouvait avoir conscience de tout ce qu'il aperçoit dans les corps au moyen du microscope, il aurait alors de tous les corps une grande connaissance qu'il possède déjà réellement, mais dont il n'a pas conscience.... il y a donc dans le champ des représentations obscures un trésor qui constitue l'abîme profond des connaissances humaines que nous ne pouvons pas sonder (*Métaph.*, p. 209).

La première source de connaissances est dans la matière que nous fournissent les sens. La seconde source de connaissances consiste dans la spontanéité de l'entendement. Quand une fois l'homme a la matière, il peut toujours se faire de nouvelles représentations; par exemple, lorsqu'il est une fois en possession de la représentation de couleur, il peut se

former de nouvelles représentations par le mélange de couleurs, et obtenir ainsi des résultats qui n'existent pas dans la nature. Mais on ne peut pas se représenter de nouveaux sens, parce que la matière nous manque. Les sens sont donc un principe nécessaire de la connaissance.

Mais nous avons aussi un principe de connaissance par des concepts, qui ne retiennent absolument rien des sens; c'est-à-dire que nous avons des connaissances des objets sans être affectés par les sens, et ce sont des concepts *intellectuels*. Il y a donc des concepts sensuels et des concepts intellectuels. Nous pouvons donc dire qu'il n'y a rien dans l'entendement, pour ce qui regarde la matière, qui n'ait été dans les sens; mais quant à la forme, il y a des connaissances, les intellectuelles, qui ne sont pas un objet des sens. Mais les concepts mêmes de l'entendement, quoiqu'ils ne soient pas tirés des sens, apparaissent pourtant à l'occasion de l'expérience : par exemple, personne n'aurait le concept de cause et d'effet, s'il n'avait pas perçu des causes par expérience; nul homme n'aurait le concept de vertu, s'il n'avait jamais vécu qu'avec de vrais fripons. Les sens constituent donc le fond de toute connaissance, quoique toutes les connaissances n'aient pas en eux leur origine. Bien qu'ils ne soient pas un *principium essendi*, ils sont cependant une *conditio sine quâ non*. Mais d'où viennent-ils dans l'entendement? On ne doit pas les regarder comme incréés et non produits : car ce serait mettre fin à toutes recherches, et par conséquent très-peu philosophique. S'ils sont innés,

alors ils sont autant de révélations. — *Crusius* a eu la tête remplie de pareilles extravagances, et il était aussi heureux qu'il pouvait se l'imaginer. Les concepts sont le produit naturel de l'entendement à l'occasion de l'expérience ; car l'entendement forme, à l'occasion de l'expérience et des sens, des concepts qui ne sont pas tirés des sens, mais de la réflexion sur les sens. —Locke s'est ici grandement trompé, lorsqu'il croyait tirer tous les concepts de l'expérience, quand il les tirait de la réflexion appliquée aux objets des sens. Ainsi, quant à la matière, tout provient des sens ; quant à la forme, toutes nos représentations viennent de l'entendement, mais sans être innées à l'entendement : elles apparaissent par la réflexion à l'occasion de l'expérience (*Métaph.*, p. 219).

Si nous considérons tous les attributs possibles, quant à leur matière, qui peut être conçue en eux *à priori*, nous trouvons que quelques-uns d'eux représentent une existence, d'autres une simple non-existence.....

Or personne ne peut penser déterminément une négation sans avoir posé pour fondement l'affirmation contraire. L'aveugle-né ne peut se faire la moindre représentation des ténèbres, parce qu'il n'en a aucune de la lumière ; le sauvage ne peut se faire une idée de la pauvreté, parce qu'il n'en a aucune de l'opulence ; l'ignorant n'a aucun concept de son ignorance, parce qu'il n'en a aucun de la science. Tous les concepts des négations sont donc dérivés, et les

réalités contiennent les données, et pour ainsi dire la matière transcendentale de la possibilité et de la détermination universelle de toutes choses (*Critique de la raison pure*, II, p. 175).

Concepts de cause et de substance.

Hume, prenant les objets de l'expérience pour des *choses en soi*, faisait fort bien de tenir pour faux le concept de la cause comme connaissance *à priori;* car il ne peut y avoir aucune connaissance *à priori* des *choses en soi* (*Critique de la raison pratique*. Voyez *Principes de la morale*, p. 304).

Dans l'analytique transcendentale, nous avons tiré la proposition : tout ce qui arrive a une cause, de la seule condition de la possibilité objective d'un concept de ce qui arrive en général ; si bien que la détermination d'un événement dans le temps, par conséquent cet événement lui-même comme appartenant à l'expérience, serait impossible s'il n'était soumis à cette règle dynamique. Tel est donc aussi le seul argument possible ; car, par cela seul qu'un objet est destiné au concept par le moyen de la loi de la causalité, l'événement représenté vaut objectivement, c'est-à-dire est vrai (*Critique de la raison pure*, II, p. 397).

Quand on conclut de l'existence des *choses* dans le monde à leur cause, ce n'est point là faire un usage naturel de la raison, mais un usage spéculatif, parce que le premier de ces usages ne rapporte pas à une cause les choses mêmes (substances), mais seu-

lement ce qui *arrive*, par conséquent leurs *états*, comme empiriquement fortuits. De savoir si la substance même (la matière) est contingente, quant à l'existence, c'est une question qui n'appartient qu'à la connaissance rationnelle spéculative. Mais quand même il ne s'agirait que de la forme du monde, de son mode d'union et de sa vicissitude, et que je voudrais en conclure une cause totalement différente du monde, ce serait encore un jugement de la raison purement spéculative, parce qu'ici l'objet n'est pas un objet d'une expérience possible. Mais alors le principe de la causalité, qui n'a de valeur que dans les limites du champ de l'expérience, et qui, hors de là, est sans usage, même sans signification, serait tout à fait détourné de sa destination (*Critique de la raison pure*, II, p. 240).

Le simple concept du moi qui est immuable, mais qu'on ne peut absolument pas décrire, en tant qu'il exprime et distingue l'objet du sens interne, est le fondement de beaucoup d'autres concepts : car ce concept du moi exprime :

1° La *substantialité*. — La substance est le premier sujet de tous les accidents qui s'y rattachent; mais ce moi est un sujet absolu auquel peuvent appartenir tous les accidents, tous les attributs, et ce qui ne peut être le prédicat d'aucune autre chose. Ainsi, le moi exprime donc le *substantiale* : car ce *substratum* qui est inhérent à tous les accidents est le *substantiale*. C'est le seul cas où nous puissions immédiatement percevoir la substance : nous ne

pouvons percevoir le *substratum*, et le premier sujet d'aucune chose; mais je perçois immédiatement en moi la substance. Ainsi, le *moi* n'exprime pas seulement la substance, mais aussi le *substantiale*. Il y a plus encore : c'est que le concept que nous avons en général de toutes les substances, nous l'avons emprunté de ce *moi*. C'est le concept primitif des substances (*Métaph.*, p. 206).

La causalité conduit au concept d'action, celui-ci au concept de force ou de faculté, et par là au concept de substance...

Là où est l'action, par conséquent l'activité et la force, là aussi est la substance, et dans celle-ci seule doit être cherchée la source féconde des phénomènes. C'est bien : mais s'il faut expliquer à ce sujet ce que l'on entend par substance, et que l'on veuille éviter un cercle vicieux, la réponse n'est pas si facile. Comment conclure de l'action à la *permanence* de l'agent, ce qui est cependant un critérium essentiel et propre de la substance (*phœnomenon*)? Mais d'après ce que nous avons dit plus haut, la question n'est point embarrassante, tout insoluble qu'elle puisse être par la manière ordinaire (de traiter ces concepts par l'analyse seule). Le mot action désigne déjà le rapport du sujet et de la causalité à l'effet. Or, comme tout effet consiste dans ce qui arrive, par conséquent dans le muable qui caractérise le temps sous le rapport successif, le dernier sujet de ce qui change est le *permanent*, comme substratum de toute vicissitude, c'est-à-dire la substance. Car,

suivant le principe de causalité, les actions sont toujours le premier fondement de toute vicissitude des phénomènes, et ne peuvent, par conséquent, se trouver dans aucun sujet qui change lui-même, parce qu'autrement d'autres actions et un autre sujet seraient nécessaires pour déterminer ce changement. La force du sujet actuellement en action en démontre donc, comme critérium empirique suffisant, la substantialité, sans qu'il soit nécessaire d'en rechercher avant tout la permanence par les perceptions comparées ; ce qui d'ailleurs ne pourrait se faire par ce moyen avec le détail nécessaire pour établir la stricte généralité du concept. Car, que le premier sujet de la causalité de toute naissance et de toute mort ne puisse lui-même (dans le champ des phénomènes), ni naître, ni mourir, c'est là une conséquence certaine qui aboutit à la nécessité empirique et à la permanence dans l'existence, par conséquent au concept d'une substance comme phénomène (*Critique de la raison pure*, I, p. 291).

Nécessité.

La nécessité absolue est celle qui doit être connue *à priori simpliciter*. Il faut ajouter encore quelque chose à la pensée; c'est-à-dire qu'il faut y ajouter l'intuition de quelque chose de réel, ou la perception. La perception est la représentation du réel. La connaissance de l'existence d'une chose n'est donc jamais possible sans l'expérience : ou je connais les choses uniquement par expérience, ou j'en connais les raisons en partant de l'expérience. La nécessité

absolue est donc tout à fait impossible à connaître, quoique nous n'en voyions pas l'impossibilité. La connaissance de la nécessité est, par conséquent, une connaissance hypothétique. Toutes les choses ont une nécessité dérivée, que je peux connaître *à priori secundùm quid* par des principes de l'expérience. Est nécessaire ce dont l'opposé est impossible; est possible ce qui s'accorde avec les règles de la pensée; est contingent ce dont l'opposé est possible. Ce sont là des définitions nominales, de pures définitions de mots. La possibilité *logique*, la réalité et la nécessité sont connues par le principe de contradiction. La nécessité logique ne prouve pas l'existence d'une chose. Mais la possibilité logique n'est pas, ainsi qu'on l'a fait voir, la possibilité réelle. La possibilité réelle est l'accord avec les conditions d'une expérience possible. La liaison d'une chose avec l'expérience constitue la réalité. Cette liaison, en tant qu'elle peut être connue *à priori*, est la nécessité. Celle-ci, comme on l'a fait voir, est toujours hypothétique. Nous avons un concept logique de la nécessité absolue. La nécessité peut être divisée en réelle et en logique. La nécessité logique absolue des jugements est toujours une nécessité hypothétique des prédicats des jugements, ou une nécessité subordonnée à des conditions antérieures. La nécessité réelle absolue n'est explicable par aucun exemple. La nécessité hypothétique est seule concevable (*Métaphysique*, p. 101).

Raison pure.

De tout ce qui précède résulte l'idée d'une science

particulière qu'on peut appeler *Critique de la raison pure;* car la raison est la faculté qui fournit les *principes* de la connaissance *à priori*. La raison pure est donc la faculté qui donne les principes à l'aide desquels on connaît quelque chose absolument *à priori*. Un *organe* de la raison pure serait l'ensemble des principes au moyen desquels toutes les connaissances pures *à priori* pourraient être acquises et réellement constituées. L'application étendue d'un tel organe donnerait un système de la raison pure. Mais comme ce serait beaucoup de demander un pareil système, et qu'il reste encore à savoir si l'extension de notre connaissance est possible, nous pouvons considérer la science du simple jugement critique de la raison pure, de ses sources et de ses bornes, comme la *propédeutique* ou science préliminaire du système de la raison pure. Cette propédeutique ne serait pas une science, mais seulement une critique de la raison pure. Son utilité, sous le rapport de la spéculation, serait purement négative, et ne servirait pas à l'extension, mais à l'épuration de notre raison, qu'elle garantirait de l'erreur; ce qui serait déjà un grand avantage. J'appelle connaissance *transcendentale* celle qui, en général, s'occupe moins des objets que de la manière de les connaître, en tant que cette manière de connaître doit être possible *à priori*. Un système de ces concepts s'appelle *Philosophie transcendentale* (*Critique de la raison pure*, I, p. 60).

L'entendement ne peut jamais faire un usage transcendental de tous ses principes *à priori;* il ne peut

même employer ses concepts qu'empiriquement. C'est là un principe qui, s'il peut être connu avec conviction, tend aux plus graves conséquences. L'usage transcendental d'un concept dans un principe consiste en ce qu'il se rapporte aux choses *en général* et *en soi*, mais l'usage empirique ne se rapporte qu'aux seuls *phénomènes*, c'est-à-dire aux objets d'une *expérience* possible. Et l'on conçoit par ce qui suit que ce dernier usage est le seul qui puisse avoir lieu. Il faut d'abord pour tout concept la forme logique d'un concept en général (de la pensée), et ensuite la possibilité de lui soumettre un objet auquel il se rapporte. Sans cet objet il n'a pas de sens et manque de contenu, quoiqu'il puisse toujours renfermer la fonction logique servant à former un concept avec certaines données. Or un objet ne peut être donné à un concept autrement que dans l'intuition; et, quand même une intuition pure est possible *à priori* avant l'objet, cependant elle ne peut recevoir son objet, et par conséquent sa valeur objective, que par l'intuition empirique dont elle est la forme. Tous les concepts, et avec eux par conséquent tous les principes, quoique *à priori*, se rapportent cependant à des intuitions empiriques, c'est-à-dire à des données pour l'expérience possible. Autrement, ils n'ont aucune valeur objective, et ne sont qu'un vrai jeu, soit de l'imagination, soit de l'entendement, avec les représentations respectives de l'une ou de l'autre de ces facultés. Qu'on prenne seulement pour exemple les concepts mathématiques, et d'abord même leurs intuitions pures. L'es-

pace a trois dimensions ; d'un point à un autre point on ne peut tirer qu'une ligne droite, etc. Quoique tous ces principes et la représentation de l'objet qui compose cette science soient absolument produits *à priori* dans l'esprit, ils ne signifieraient cependant rien si nous ne pouvions toujours faire voir leur valeur dans les phénomènes (objets empiriques). Il faut donc *aussi rendre sensible* un concept particulier, c'est-à-dire exposer en intuition l'objet qui lui correspond, parce que sans cet objet le concept resterait (comme on dit) sans aucun *sens*, c'est-à-dire sans signification, sans valeur. Les mathématiques satisfont à cette condition par la construction de la figure, qui est un phénomène perceptible aux sens (quoique donné *à priori*). Le concept de quantité cherche dans la même science son expression ; sa valeur, dans le nombre ; celui-ci dans les doigts, dans des tables à calculer, ou dans des points et des lignes placés sous les yeux...

La même chose a lieu aussi avec toutes les catégories et les principes qui s'en forment ; c'est ce qui résulte également de ce que nous n'en pouvons absolument définir réellement une seule, c'est-à-dire de ce que nous ne pouvons rendre intelligible la possibilité de leur objet, sans nous rabattre sur les conditions de la sensibilité, par conséquent sur la forme des phénomènes, comme les conditions auxquelles ces catégories doivent par conséquent être restreintes comme à leur unique objet. En effet, si l'on fait disparaître cette condition, toute valeur, tout sens, c'est-à-dire tout rapport à l'objet disparaît, et l'on ne peut con-

cevoir alors par aucun exemple ce que peut être l'objet propre de ces concepts.

..... La réalité ne peut être définie par opposition à la négation qu'en pensant un temps (comme l'ensemble de toute existence) qui est plein de réalité ou qui en est vide. Si je fais abstraction de la permanence (qui est une existence de tout temps), il ne me reste, pour le concept de substance, que la représentation logique de sujet, que je crois réaliser en me représentant quelque chose qui peut avoir lieu simplement comme sujet (sans être attribut de rien)..... Quant au concept de cause (abstraction faite du temps dans lequel quelque chose succède à une autre chose suivant une règle), je ne trouverais rien dans la catégorie pure, si ce n'est qu'il y a quelque chose d'où l'on peut conclure à l'existence d'une autre chose, et alors, non-seulement on ne pourrait pas distinguer par ce moyen la cause et l'effet, mais encore, comme il faut, pour que ce raisonnement soit possible, des conditions dont je ne sais absolument rien, ce concept n'aurait alors aucune détermination par rapport à la manière dont il cadre avec un objet. Le prétendu principe : tout accident a une cause, se présente ici assez gravement, il est vrai, comme ayant sa valeur en lui-même ; mais si je demande ce que l'on entend par accident, l'on répond : ce dont le non-être est possible. Mais est-il possible de savoir à quoi l'on reconnaît cette possibilité du non-être, si ce n'est en se représentant dans la série des phénomènes une succession, et dans celle-ci une existence qui suit la non-existence (ou réciproquement);

en se représentant par conséquent un changement? Car, que la non-existence d'une chose ne soit pas contradictoire en soi, c'est là une pauvre aptitude à une condition logique, qui est, à la vérité, nécessaire pour le concept, mais qui n'est pas à beaucoup près suffisante pour la possibilité réelle. En effet, de ce que je puis supprimer par la pensée toutes substances existantes, sans être contradictoire avec moi-même, je n'en puis cependant pas conclure la contingence objective dans leur existence, c'est-à-dire la possibilité de leur non-existence en elles-mêmes... Personne n'a donc pu définir que par une tautologie manifeste la possibilité, l'existence et la nécessité, en voulant tirer cette définition du seul entendement pur. Car ceux qui substituent la possibilité logique du *concept* (lorsque ce concept ne se contredit pas lui-même), à la possibilité transcendentale *des choses* (lorsqu'un objet répond au concept), se font une illusion dont les inhabiles seuls peuvent se contenter.

En un mot, tous ces concepts ne peuvent être *prouvés* par rien, ni leur possibilité réelle établie, si l'on supprime toute intuition sensible (la seule que nous ayons) ; car il ne reste alors que la possibilité *logique* seule, c'est-à-dire que le concept (la pensée) est possible. Mais ce n'est pas du concept qu'il est question, mais seulement de savoir si ce concept se rapporte à un objet, et si, par conséquent, il signifie quelque chose (*Id.*, p. 343-348).

Lorsque nous appliquons notre raison, non simplement à l'usage des principes de l'entendement con-

cernant les objets de l'expérience, mais que de plus nous nous efforçons de l'étendre au delà des bornes de cette dernière, alors naissent des théorèmes dialectiques qu'on ne peut ni espérer ni craindre de voir confirmés ou contredits par l'expérience, et dont chacun d'eux est non-seulement sans contradiction en lui-même, mais trouve même dans la nature de la raison les conditions de sa nécessité ; seulement, par malheur, le contraire a aussi de son côté des raisons d'affirmation aussi bonnes et aussi nécessaires (Id. II, p. 17).

Le paralogisme logique consiste dans la fausseté d'un raisonnement quant à la forme, quel qu'en soit du reste le contenu ou l'objet. Mais le paralogisme transcendental a une raison transcendentale de conclure faussement quant à la forme. Un tel paralogisme a donc son principe dans la nature de la raison humaine, et emporte avec lui une illusion inévitable, quoiqu'elle puisse être reconnue (Id., I, p. 445).

L'issue de toutes les tentatives dialectiques de la raison pure, non-seulement confirme ce que nous avons déjà prouvé, savoir, que tous nos raisonnements qui tendent à sortir du champ de l'expérience possible sont illusoires et sans fondement ; mais elle nous apprend en même temps cela de particulier, que la raison humaine a un *penchant* naturel à sortir de ces bornes, que les idées transcendentales ne lui sont pas moins naturelles que les catégories à l'entendement, quoique avec cette différence que, tan-

dis que nous sommes conduits par ces dernières à la vérité, c'est-à-dire à l'accord de nos concepts avec leur objet, les idées opèrent au contraire une simple mais inévitable apparence, dont l'illusion ne peut être évitée que par la critique la plus sévère (Id., II, p. 247).

Ainsi la raison pure, qui ne semblait nous promettre d'abord rien moins que l'extension des connaissances au delà de toutes les bornes de l'expérience, si nous la comprenons bien, ne contient que des principes régulateurs ; principes qui, à la vérité, prescrivent une unité plus grande que celle que l'usage empirique de l'entendement peut atteindre, mais qui, par cela même qu'ils placent si loin la borne de l'approximation de cet usage, élèvent son accord avec lui-même, par l'unité systématique, au plus haut degré ; tandis que si on les entend mal et si on les prend pour des principes constitutifs de connaissances transcendentales, par une apparence à la vérité brillante, mais illusoire, une opinion et une prétendue science produisent alors des contradictions et des disputes éternelles.

Ainsi toute connaissance humaine commence avec des intuitions, va de là à des concepts, et se termine avec des idées. Quoiqu'elle ait, par rapport à ces trois éléments, des sources de connaissances *à priori*, qui, au premier aspect, semblent dédaigner les bornes de toute expérience, une critique complète persuade cependant que toute raison dans l'usage spé-

culatif ne peut jamais, avec ses éléments, dépasser le champ de l'expérience possible, et que la destination propre de cette faculté de connaître est de ne se servir de toutes les méthodes et des principes de ces méthodes, que pour poursuivre la nature jusque dans ce qu'elle a de plus intime, d'après tous les principes possibles de l'unité, du nombre desquels celui des fins est le principal; mais jamais pour sortir des limites de la nature, hors desquelles rien n'apparaît à nous que l'espace vide (Id., p. 309).

Philosophie.

Parmi toutes les sciences rationnelles (*à priori*), il n'y a que les mathématiques qui soient susceptibles d'être apprises; mais jamais la philosophie (à moins que ce ne soit historiquement); en matière de raison, on ne peut tout au plus qu'apprendre à *philosopher*,....... c'est-à-dire à exercer le talent de la raison en recherchant des principes généraux de cette raison, dans quelques questions, mais cependant toujours avec réserve du droit de la raison d'examiner, de confirmer ou de rejeter ces principes, même dans leur source (*Critique de la raison pure*, II, p. 448, 449).

Il ne faut pas enseigner des *pensées*, mais à *penser;* il ne faut pas *porter* l'élève, mais le *conduire*, si l'on veut qu'à l'avenir il puisse marcher de lui-même.

C'est surtout la philosophie qu'il ne faut pas apprendre, mais il faut apprendre à philosopher. La

philosophie n'est point une science historique, pas plus que les mathématiques. D'ailleurs, pour apprendre la philosophie, il faudrait qu'elle fût : quel est le livre qui la contient? Qu'on le montre.

. . . . L'auteur, en philosophie, ne doit donner son livre que comme une occasion de réflexions et d'exercices philosophiques, et non comme un type du jugement (*Logique*, p. 349).

FIN.

TABLE DES MATIÈRES.

Soul diffused through the nervous substance. 43

Denies that our idea of cause is drawn from voluntary cause. 191 &c



